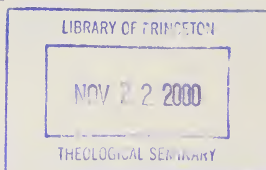
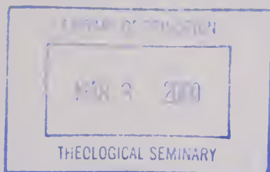

LIBRARY OF PRINCETON
NOV 2 2 2000
THEOLOGICAL SEMINARY

N. 184 Giugno 1999



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



ANNO CXVI

CLAUDIANA

BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

Rivista di studi e ricerche concernenti il Valdismo e i movimenti di riforma religiosa in Italia.

Amministrazione: Via Beckwith, 3 - 10066 Torre Pellice
Tel. e Fax: 0121 - 93.27.65

Abbonamento annuo: enti, biblioteche, e persone fisiche non associate: Italia Lit. 30.000, estero Lit. 40.000.
Per gli abbonamenti relativi all'anno 2000 utilizzare il c/c postale n. 20780102 intestato a Claudiana Editrice, Via Principe Tommaso 1, 10125 Torino, specificando la causale «Bollettino della Società di Studi Valdesi».

Prezzo del presente Bollettino: Lit. 20.000

I manoscritti vanno inviati al Comitato redazionale del Bollettino. Le opere da recensire debbono essere inviate in duplice copia.

N. 184 Giugno 1999

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI



CLAUDIANA

Iacobus Latomus, teologo di Lovanio

L'università di Lovanio nella prima metà del XVI secolo ebbe un ruolo preminente nella vasta temperie spirituale che investì l'Europa, riscattandosi appieno dalle origini modeste. Il 7 marzo 1432 vide la luce la facoltà di teologia, assumendo una posizione contesa fra il retaggio di una Scolastica decadente e l'apertura a nuove tematiche. Si potrebbe quasi dire che l'istituzione universitaria lovaniense svolse un ruolo di accentramento geografico per i Paesi Bassi, unificando l'insegnamento teologico. Tale istituzione fu l'unico sito di istruzione superiore dei territori borgognoni fornendo così la gran parte del clero e dei quadri dirigenziali ed è facile comprendere il ruolo di ordine sociale che investiva gli organi accademici.

Si è fatto cenno alla tolleranza spirituale dell'università lovaniense, la cui dimostrazione è riscontrabile nei ripetuti soggiorni di Erasmo a partire dal 1502, nei quali egli condusse una feconda produzione e assunse un ruolo determinante nella fondazione del *Collegium Trilingue*[1].

Gli elementi di spicco della facoltà di teologia, sul finire del 1515, li possiamo identificare con i componenti del *Collegium Strictum*, tra i quali enumeriamo Jean Briard d'Ath, Nicolas d'Egmont, Jean Nys de Turnhout (Driedus), e alcuni preti secolari, tra cui Iacobus Latomus e Ruardus Tapperus. Di questi J. Briart morì prima che iniziasse la «lutte»[2], mentre Nicolas d'Egmont si distinse nella polemica con Erasmo, Driedus e Tapperus si impegnarono profondamente nel contrastare la produzione luterana e proprio Tapperus diventò uno tra i principali coordinatori della restaurazione cattolica nei Paesi Bassi. In questo ambiente Iacobus Latomus visse ed operò nella prima metà del XVI secolo. Il suo metodo di lavoro lento, estremamente ponderato e costante, rese alla causa della fede cattolica un'opera a "tutto campo", di considerevole importanza. Latomus profuse energie non solamente contro la riforma luterana o le posizioni erasmiane, ma anche su questioni dogmatiche non propriamente connesse a questi due avversari.

Ricostruire la vita e le opere di Latomus non costituisce una facile impresa. La sua vena, dai toni moderati, lo pose forse in una posizione decentrata in confronto alle polemiche dei contemporanei, talvolta disseminate di invettive sanguigne, con l'obiettivo, certo ben riuscito, di creare grande scalpore, conferendo agli scritti una fama duratura. Da questa linea si discosta Latomus; il carattere non innovativo del suo pensiero lo relegò in secondo piano nei confronti di nuove idee, che avrebbero segnato la nuova geografia spirituale dell'Europa.

Nella realizzazione di questo esiguo contributo alla figura di Latomus si è avuto modo di constatare la mancanza di uno studio esaustivo che unificasse le in-

---

[1] H. DE VOCTH, *History and rice of the collegium trilingue*, Louvain 1951-1955.

[2] La «lotta» per antonomasia, come si coglie nelle pagine di H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de téologie de Louvain*, Louvain 1911.

formazioni, frammentate in opere antiche e moderne. Una frammentazione che talvolta rende lacunose monografie o studi consistenti, ma concentrati su un solo aspetto della produzione latomiana. È semplice capire la rappresentazione variegata e talvolta contradditoria della personalità di Latomus, secondo l'appartenenza di tipo religioso degli studiosi e alla loro collocazione temporale.

È questo il caso di Paquot[3] che tenta una difesa di Latomus rigettando forse con eccessiva disinvoltura le critiche mosse dagli avversari. Vedremo nelle parti dedicate ai rapporti con Lutero ed Erasmo la stima e la considerazione di cui godeva il teologo lovaniense presso i primi due.

Schelornius[4], in un sunto, riporta l'epistola di un luterano a Zwigli, data a Lovanio nell'aprile 1518. L'eloquenza dell'esordio non ammette commenti: «Epistola de Magistris nostris Lovaniensibus, quot et quales sint, quibus debemus Magistralem illam damnationem Lutherianam». Nel seguito le invettive si sprecano:

> Sunt et praeter alios instigatores non paucos, duo praecipui M. N. Jacobus Latomus, qui ex infimo fece et collegiaticis pediculis... Clamat Latomus, clamat Edmondanus, habuit Ruardus in Lutherum haereticem, in indoctum, in ineptum et tamen nemo illum commovet, nemo docet, nemo redarguit, cum ille doceri postulet, cum audiri cupiat et audire.

Ed ancora:

> M. N. Latomus promisit tertium librum sed ubi videt primos duos tanto risu doctorum omnium exceptos consultius putat esse premere, quam tanto scholasticorum Doctorum dedecore, iterum prodire in proscaenium.

Di avviso contrario è Aubert Miraeus[5] (Aubert le Mire); nella sua opera *Elogia Belgica* apre la monografia di Latomus benedicendo Lovanio per il gran numero di teologi, di estrema perizia. Tra questi proprio Latomus, «praestanti vir ingenio» e strenuo difensore della fede contro l'arroganza dei suoi contemporanei, con la pura lingua delle Sacre Scritture: «nudo litterarum praesidio inducere conabantur». Ribadisce ancora, «vir sane doctus prudens et consilio maturus».

Cornelius Loos Callidius sembra ricalcare le orme di Mireaus per alcune identità espressive, che notiamo nell'esposizione della figura latomiana[6]:

> Praeter profundam rei theologicae eruditionem, Graecem et Hebraicam doctus. Lutherum et eius commilitones, tum primo exurgentes, fortiter agressus est.

Da questo breve percorso biografico si può delineare l'ambito nel quale ci si muove per condurre uno studio approfondito su Iacobus Latomus, personaggio aperto alle nuove istanze culturali, tanto da esser anche tacciato come luterano apostata ritornato alla fede cattolica per interesse. Dotto nelle tre lingue, che Erasmo aveva voluto introdurre come novità nello studio della teologia, fornì all'umanista olandese una replica pronta ed autorevole, fondata su capacità critica che non aveva

[3] PAQUOT, *Memoires*, Louvain 1765-1770.

[4] SCHELORNIUS, *Amoenitates literariae*, Franf. et Lipsiae 1737-1738.

[5] MIRAEUS, *Elogia Belgica*, Anvers 1609.

[6] CORNELIUS LOOS CALLIDIUS, *Illustrium Germaniae scriptorum catalogus*, Mayence 1581.

certo atteso l'innovazione didattica erasmiana. D'altro canto nell'opera latomiana è facile scorgere i difetti peculiari dell'apologetica controriformista: la presenza di una Scolastica svuotata di energia, l'uso di fonti spesso poco precise con l'impiego cavilloso delle citazioni. Tutte queste sono le caratteristiche di Latomus, uomo di eminente cultura, che profuse l'impegno su tutti i fronti, muovendosi in sintonia con il suo ambito spirituale. Un'esistenza parassitaria la sua, possiamo quasi definirla, nel panorama culturale. Parassitaria perché viva e presente grazie alla imprescindibile unione con personaggi e tematiche, di irruente novità, che per carattere implicito costituiscono una tradizione viva nel tempo, rendendo un'appendice fisiologica l'apologetica cattolica loro contemporanea.

Iacobus Latomus nacque nel 1475 a Cambron, tra Mons ed Ath, nello Hinaut, in Belgio. Compì i primi studi a Parigi, università che esercitava ancora una particolare attrattiva per i belgi, sia fiamminghi che valloni, sotto la direzione di Jean Standock, nel collegio di Montaigu[7]. Si distinse come studente di filosofia e dopo aver preso il grado di Maestro delle Arti, confermò le capacità mostrate in precedenza, nel suo magistero. Nel novembre 1500 venne immatricolato presso l'università di Lovanio e nell'agosto di due anni dopo, fu nominato a capo della «Domus Standonica», istituzione sorta in ausilio degli studenti poveri. Questo impegno durò circa tre anni.

Dal 1510 Latomus insegnò presso la facoltà delle arti e venne ammesso al consiglio accademico. Sette anni dopo Erasmo giunse a Lovanio e Latomus si unì al coro dei teologi che rivolse un cordiale benvenuto all'umanista; i presupposti iniziali non ebbero seguito: le dirompenti innovazioni erasmiane trovarono ben presto una forte resistenza nell'università e proprio Latomus venne designato quale principale nemico del *Collegium Trilingue*, nonostante un suo primo atteggiamento favorevole[8]. Il 14 agosto 1519 Latomus ricevette il dottorato in teologia, unitamente a Ruardus Tapperus e venne ammesso al *Collegium Strictum*, della facoltà di teologia. Evidentemente i tempi erano maturi per impegnarsi in una lotta attiva.

Nel 1519 vide la luce la prima opera latomiana. Nel novembre i teologi lovaniensi condannarono ufficialmente Lutero, cominciando una investigazione parallela sugli scritti di Erasmo, sospettato di collusione con il primo: *De Trium Linguarum, et studii theologici ratione dialogus*, pubblicata ad Anversa.

Quest'opera trova la giusta collocazione all'interno del clima polemico che seguì la fondazione del *Collegium Trilingue*. Nodo della questione è l'utilità didattica delle tre lingue (latino, greco ed ebraico), nello studio della teologia; argomento, questo, capace di far dividere in due schieramenti contrapposti gli studiosi dell'epoca. Latomus si pone nel gruppo dei contrari e non si astiene dall'esprimere severi giudizi sul *Collegium*, a cui tanti sforzi dedicò Erasmo per attuarne la realizzazione. Il *Dialogus* è diretto contro Petrus Mosellanus e la sua *Oratio de variarum linguarum cognitione*, pronunciata a Lipsia nel 1518. Lo scritto latomiano non intende assumere i connotati di una confutazione, ma solamente l'esposizione di un differente pensiero. Il nome di Mosellanus non è mai pronunciato; anche quello di Erasmo non viene pronunciato, ma è possibile notare un chiaro attacco all'umani-

[7] Per un maggiore approfondimento su Montaigu, si consigliano le ricerhe di M. Le Glay, che più volte tratterà questo argomento.

[8] Ep., 936; 1225. Nell'aprile 1519, in alcune lettere Erasmo parla ancora favorevolmente di Latomus, ritenuto buon amico e fornito di atteggiamento critico non intransigente. Ep., 948.

sta, che rispose a Latomus con la *Apologia refellens suspiciones quorundam dictitantium dialogum D. Iacobi Latomi de tribus linguis*. Qui Erasmo dimostrò solamente di non essere stato tirato in causa da Latomus. In realtà fu l'occasione per una severa critica alla teologia lovaniense.

Nell'*Opera Omnia* del 1550 esiste una replica alla *Apologia* erasmiana, uno scritto postumo, *Pro dialogo de tribus linguis apologia*. Il *Dialogus* è diviso in due libri, nei quali si sviluppa una discussione sull'utilità delle tre lingue tra «Petrus, rethorica et linguarum studiosus, Ioannes Scholasticae theologiae, Albertus indifferens». Latomus naturalmente interpreta il ruolo di Ioannes. Il primo libro mostra il retore Petrus che, entusiasta dell'insegnamento delle lingue, espone argomentazioni positive a favore di queste tre discipline, mostrandone la necessità per lo studio delle Sacre Scritture. Mentre Albertus domanda ulteriori ragguagli su questi argomenti, Ioannes ingaggia con Petrus una lunga trattazione: l'obiettivo è quello di dimostrare che la conoscenza delle tre lingue non è necessaria per lo studio della teologia; la fede è la chiave d'accesso unica, attraverso la quale l'uomo può cogliere il senso della parola divina. A suffragio di tale affermazione Ioannes evidenzia che gli ebrei e gli eretici, pur conoscendo greco ed ebraico, travisarono le Scritture uniformandole alle loro credenze. Dunque, la fede solo avvicina e introduce a Dio, nulla potendo le tre lingue senza di questa. Il secondo libro è possibile definirlo il monologo di Ioannes. Quest'ultimo, non avendo più avversari si intrattiene con Albertus, riprendendo il discorso sulla pietà iniziato nella prima parte. Ritorna sulla necessità di conoscere le tre lingue, relativa a suo giudizio, poiché gli oggetti prensibili dal nostro spirito ricevono una giusta collocazione in esso, senza bisogno di ulteriori specificazioni. È d'obbligo ricordare che Latomus venne giudicato profondo conoscitore delle tre lingue da Erasmo e in questo trattato non sottovalutò certamente il ruolo svolto da esse nella formazione teologica, pur mantenendo ferma la posizione che solo la scienza di Dio può spiegare sé stessa.

L'obiettivo di Latomus è la difesa della teologia scolastica contro l'introduzione delle lingue nella didattica teologica, che sarebbe messa in pericolo da una interpretazione eccessivamente libera delle Scritture, come scaturirebbe da una rigida analisi scientifica.

Nell'anno successivo Iacobus Latomus divenne preside della facoltà di teologia e intraprese la sua opera di contrapposizione a Lutero, trattando lungamente il tema delle indulgenze. Lutero rispose nel 1521 con la *Congutatio*. Nelle lettere di Erasmo, dello stesso periodo, Latomus viene descritto come il nemico più acerrimo a Lovanio[9] e infatti, durante l'autunno, Erasmo partì alla volta di Basilea. Nel dicembre il vescovo Robert de Croy nominò Latomus e Nicolas d'Egmond inquisitori della fede per la regione di Cambrai[10]. Latomus pubblicò ad Anversa lo scritto *Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos lovanienses damnatorum ratio*.

Il 7 novembre 1519 la facoltà di teologia di Lovanio, condannò ufficialmente Lutero. Questa reazione ebbe origine dall'opera luterana *Ad Leonem X. Pontificem Maximum resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum reverendi patris, ac sacrae theologiae doctoris Martini Luther augustuniani vuittenbergensis*. Lo

[9] Ep., 1113.

[10] È interessante la figura di Latomus in questo ruolo fornita da Francisco de Enzinas in *Memoires*, Paris, 1862-1863.

scritto fu sottoposto a minuziosa analisi da parte di ogni dottore della facoltà e poi discusso in ripetute assemblee plenarie. Alla condanna Lutero rispose con la *Responsio Martini Lutheri ad articulos, quos magistri nostri lovanienses et coloniense ex resolutionibus et propositionibus de indulgentiis et assertionibus earum excerpserunt, ac velut haereticos damnaverut.* La replica a questa *Responsio* è costituita proprio dall'opera latomiana che osserviamo ora.

Lutero replicò scrivendo la *Rationis latomianae pro incendiariis lovaniensis scholae sophistis reddita, Lutheriana confutatio* del 1521. La vicenda ebbe esaurimento con la risposta di Latomus espressa nell'opera *Responsio ad Lutherum.*

Nel 1525[11] Latomus pubblica le opere *De Confessione Secreta*, *De quastionum generibus ecclesia certat intus et foris*, *De ecclesia et humanae legis obligatione* del 1525.

Il *De Confessione Secreta* è un'opera diretta contro Ecolampadio e Beato Renano, come è possibile notare già dalle prime righe dell'epistola dedicatoria; è qui implicita una risposta allo *Exomologesis* erasmiano. Latomus sviluppa la difesa della confessione auricolare su diversi piani, con l'obiettivo di mostrare che l'esternazione del peccato e la penitenza sono sacramenti. Mette in chiara evidenza che la confessione non costituisce un sacrificio per i fedeli. Oltre alla semplice difesa del sacramento, Latomus si spinge alla ricerca degli errori nelle affermazioni eretiche sulla confessione, con profondità e dovizia di particolari. Nello stesso anno compare presso l'editore Cratander di Basilea un'edizione del *De Confessione Secreta* unita all'opera *Helleboron*, che Ecolampadio scrisse in risposta al suddetto scritto di Latomus.

Il secondo trattato, incluso nell'opera del 1525, prende in esame la natura delle controversie fra i teologi cattolici, nei confronti di eretici, scismatici e pagani. Vengono posti sotto accusa sia coloro che giudicano Lutero quale risolutore delle questioni dubbie all'interno della fede cattolica, sia coloro che non prendono posizione alcuna all'interno della polemica religiosa, i quali danno avvio solamente ad un'altra eresia.

L'ultima parte dell'opera, *De Ecclesia*, concentra l'interesse dell'autore sugli indifferenti, quasi a formare una logica continuazione del secondo scritto, di cui è stato fatto cenno poco sopra. Estremamente utile per comprendere in modo rapido gli obiettivi dell'esposizione latomiana, è trascrivere titoli di alcuni capitoli:

Cap. II, *Ecclesiam primo modo et secundo non esse duas ecclesias, sed unam.*
Cap. IV, *Qui ad ecclesiae Catholicae unitatem non pertinet.*
Cap. IX. *De potestate qua ecclesia haereticos punit morte corporali.*
Cap. XIV. *De sacerdotio ecclesiae; de ratione obligandi humanae legis.*

Nel 1526 Latomus è nuovamente preside della facoltà di teologia e il vescovo Robert de Croy investe il teologo di un canonicato a Cambrai, presso la chiesa di Notre-Dame. Escono gli scritti latomiani *De primatu romani pontificis*, *Responsio ad elleboron Ioannis Oecolampadii*, *Responsio ad Lutherum.*

---

[11] Nel 1525 Erasmo manifesta il suo allarme per i rinnovati attacchi di cui diviene bersaglio. A due anni di distanza nelle sue lettere, sarà ancora possibile cogliere la profonda impressione per questi fatti ed in particolare l'energia con la quale rivendica l'autonomia della propria opera che, a suo parere, fu spesso osservata come una sorta di luteranesimo, in particolar modo da Latomus. Ep., 1582; 1686; 1700; 1703; 2443.

Nel primo trattato Latomus avanza una difesa del primato papale, istituzione lungamente attaccata da Lutero, senza che venga fatta menzione di tali scritti, almeno in modo esplicito. La seconda parte dell'opera è chiaramente una risposta *all'Elleboron* di Ecolampadio, perciò un'aperta difesa del *De Confessione Secreta.* L'ultimo trattato è la replica del teologo lovaniense allo scritto luterano del 1521, *Rationis Latomiae pro incendiariia lovaniensis scholae sophistis redditae, lutheriana confutatio.*

Nel 1529, per la terza volta, diventò preside della facoltà di teologia e nell'estate mosse alla volta di Cambrai, dove tenne dimora sino al 1535.

L'anno successivo assistiamo all'uscita dell'opera *Libellus de fide et operibus et de votis atque institutis monasticis.* Questa piccola opera chiamata dallo stesso autore *Libellus*, venne composta come replica allo scritto *Oeconomica christiana.* Dalle argomentazioni latomiane possiamo presumere che l'opera confutata sia quella di Henry Bomelius (van Bommel) del 1527. Il *Libellus* è diviso in due parti nelle quali il nostro autore refuta posizioni luterane. Nella prima parte Latomus affronta il tema dello «operare», che non viene escluso dalla fede, ma che non deve costituire però l'unico centro propulsore dell'agire umano. La seconda parte del *Libellus* ci mostra Latomus impegnato nella difesa dei voti religiosi, la validità dei quali è messa in dubbio dalle posizioni luterane, evidenziando come la tradizione (quindi i voti), abbiano radici antichissime.

Sin dal 1528 Latomus condusse una pubblica refutazione su questi argomenti. I colleghi sollecitarono il teologo a pubblicare questa refutazione con una tale solerzia che egli non ebbe tempo per una definitiva revisione. L'intento principale era quello di opporre validi scritti cattolici a quelli di natura protestante.

Nel 1535 ricevette[12] la nomina a professore ordinario, presso l'università di Lovanio. Nello stesso anno ottenne una prebenda presso la chiesa di San Pietro in Lovanio. Due anni dopo Latomus divenne rettore dell'università.

Nel 1542 Latomus prese parte al processo di William Tyndale. Il ruolo di Latomus fu determinante non solo nel dibattimento, ma anche nella fase investigativa, dalla quale scaturì uno scritto latomiano che vedremo nelle righe successive.

Nel 1544 fu pubblicata l'opera *Duae Epistolae una in Libellum de ecclesia, Philippo Melanchthoni inscriptum: altera contra orationem factiosorum in comitiis ratisbonensibus habitam* (a. 1541).

Iacobus Latomus morì a Lovanio il 29 maggio 1544 e fu seppellito nella medesima città, presso la chiesa di San Pietro.

Nel 1550 il nipote omonimo curò l'edizione dell'*Opera Omnia* di Latomus, incoraggiato anche da Ruardus Tapperus: *Iacobi Latomi sacrae theologiae apud lovanienses professoris celeberrimi opera, quae praecipue adversus horum temporum haereses eruditissime, ac singulari iudicio conscripsit, ab innumeris vitiis, quibus scatebant, diligenter repugnata. Quibus accesserunt eiusdem authoris alia quaedam opuscula, nunquam antehac typis excusa. Cum indice copiosissimo*, presso l'editore Bartholomaeus Gravius a Lovanio. Questa raccolta, oltre alle opere già citate, presenta alcuni scritti latomiani pubblicati postumi. Alcuni di questi sono già stati presi in analisi, mentre altri verranno analizzati brevemente nelle prossime pagine:

[12] 1537, secondo J. MOLANUS, *Rev. Lovan. libri XIV*, Bruxellis 1861.

Pro dialogo de tribus linguis apologia. E sullo stesso argomento: *Adversus Erasmi librum de sarcienda ecclesiae concordia opus inabsolutum.* Quest'opera fu l'ultimo scritto di replica ad Erasmo riguardante la polemica sulle tre lingue.

Confutationum adversus Guilielmum Tindalum libri tres: opera diretta contro William Tyndale, prete inglese passato alla Riforma, che tradusse il Nuovo Testamento nella sua lingua natale. Venne perseguitato in patria da Enrico VII, ed emigrò così nei Paesi Bassi. La sua opera venne condannata al rogo in Inghilterra nel 1530, sorte toccata allo stesso autore, dopo diciotto mesi di prigionia nell'anno 1536. Latomus ebbe l'incarico di esaminare il caso dell'eretico inglese e non rifiutò la richiesta dell'inquisito di uno svolgimento scritto del processo. Tyndale nei suoi scritti di prigionia sostenne che la sola «fides iustificat apud Deum»; in seguito sviluppa ulteriormente questa posizione e conclude ritenendosi prigioniero per colpa del papa e dell'imperatore. Latomus ripartisce la replica in tre libri, nel primo dei quali confuta l'affermazione con cui l'inglese aveva esordito; nel secondo, dal titolo «De clave scientiae salutaris», approfondisce la risposta già fornita nel primo, concludendo poi nell'ultimo libro, con la trattazione di questioni non ancora analizzate nelle parti precedenti. Il teologo, dopo vari tentativi, desisterà dal convincere l'eretico, affermando che la sua opera contro Tyndale servirà per ricondurre altri alla fede.

De substantia ac natura sacramenti matrimonii: quodque inter fideles contractum et consummatum, sola alteris coniugis morte dissolvatur. Il titolo dell'opera riassume già i contenuti che Latomus svilupperà nello scritto. Sono importanti le precisazioni condotte dall'autore su questo sacramento: è una sorta di contratto dalla cui piena applicazione scaturisce la validità del sacramento che altrimenti sarebbe nullo. Inoltre Latomus argomenta che il matrimonio è reso indivisibile dalle prescrizioni divine e che tale divisione, durante la vita dei contraenti, sarebbe contraria alla legge evangelica, adducendo come testimoni Ambrogio, Agostino, Crisostomo e Girolamo, per citarne solo alcuni. Un matrimonio consumato non potrà essere sciolto e solo in un caso ciò potrà avvenire: uno dei contraenti dovrà fare il suo ingresso nella vita religiosa, segnando la fine dell'esistenza civile.

De quibusdam articulis in ecclesia controversis opusculum. L'opuscolo si suddivide nei seguenti capitoli: «Fideles defunctos iuvari precibus virorum», «Vivos precibus meritisque sanctorum adiuvari», «De cultu imaginum», «De reliquiis Sanctorum», «De festis (quas lutherani abrogant)», «De missa». Questo trattato vorrebbe fare luce definitiva sugli argomenti che vengono trattati nei capitoli, già chiari dai titoli. L'invito ai fedeli è di credere nei valori cattolici, che vengono attribuiti ad elementi come le preghiere per i morti (utili ad innalzare la vita ultraterrena) o il culto delle reliquie (sana pratica religiosa). L'autore inoltre, precisa di non trovare alcuna ragione da opporre all'uso delle immagini sacre.

Quaestio quotlibetica. Latomus pubblica le risposte fornite in una disputa su tre questioni: «An vita activa melior fit, et statui prelatorum magis conveniens, quam contemplativa?». L'autore naturalmente ammette che la vita contemplativa sia migliore per i prelati. Non si nega qui l'esistenza di casi in cui diverse attitudini personali accolgono solo un tipo di vita, contemplativa o pratica. La funzione del prelato è quella di esporre il verbo divino; questa è un'attività certo contemplativa, ma non immune da atti pratici, stabilendo così uno stile di vita che funga da me-

diazione tra astrazione e materialità. Sono da ritenersi false le argomentazioni con le quali uomini di religione ricusano compiti terreni.

«Quare cum Deo iuste res humanas administret tanta contingat inequalitas, ut plerumque iustus egeat pane, et impius abundet»: Dio fornisce ai giusti la conoscenza della sua entità divina e il suo amore, mentre i beni terreni non farebbero altro che ostacolare il cammino alla vita celeste. Proprio in essa verranno riscattate le sofferenze della vita terrena.

«Quomodo dicit sapiens, 4: Vae soli quia cum ceciderit non habet sublevantem se, cum alibi vita solitaria multum commendetur»[13]: Latomus fornisce tre possibili spiegazioni: nella prima è posto in evidenza che Dio non è mai vicino al peccatore, il quale non può godere di alcun aiuto, se non quello di natura umana. Nel secondo caso si può riscontrare che il superbo, scegliendo la solitudine, non può ricevere ausilio, tanto meno divino; ed infine, terza ed ultima, la spiegazione più semplice: colui che è imperfetto, trovandosi solo, non avrebbe aiuto poiché l'imperfezione impedirebbe per natura peculiare la risoluzione autonoma del problema.

Iacobus Latomus iunior non limitò il suo compito alla semplice raccolta e riordino degli scritti, ma svolse un'opera di emendazione, operando interessanti revisioni delle strutture interne del testo. Questa operazione contribuì a tramandarci una raccolta non sempre di agile fruizione, ma completa e più accessibile nelle singole parti.

Lovanio accolse Erasmo per la prima volta nel 1498; trovandosi a Parigi nel 1502, durante l'epidemia di peste fu ospite, per quasi due anni, di Jean Desmarais. Da questi ricevette l'offerta, con l'approvazione di Adriano d'Utrecht, di tenere lezioni, che venne rifiutata[14].

Anche se una decina di anni più tardi Erasmo venne dichiarato, «persona non grata» dai teologi, nel 1516 affermò di voler raggiungere Lovanio poiché, intendendo consolidare il vincolo con il Principe Carlo, quella era l'unica città di cultura nei pressi di Bruxelles. Si potrebbe meglio intendere questa motivazione, come il tentativo erasmiano di placare con la sua presenza ed una certa diplomazia le ire dei teologi.

Nel mese di luglio del 1517 Erasmo prese nuovamente residenza a Lovanio dove rimase, tranne qualche rapida escursione ad Anversa e Bruxelles, ed un lungo viaggio a Basilea. Si fermò a Lovanio fino all'autunno del 1521. In quel periodo Erasmo scrisse di non avvertire una particolare avversità da parte dei teologi, durante la stesura della seconda edizione del Nuovo Testamento[15].

Molteplici furono le cause di indignazione che mossero i teologi di Lovanio contro di lui: l'attività di sostegno del *Collegium Trilingue*, la pubblicazione di alcune parti introduttive riviste del Nuovo Testamento e la comparsa dell'opera *Ratio verae theologiae*, nel novembre del 1518.

Quando nell'agosto del 1517 morì Hieronymus Busleiden, protettore ed amico di Erasmo, quest'ultimo si gettò con grande slancio nella realizzazione del *Collegium Trilingue*, per la quale tanto generosamente ambì il defunto. In quel frangente Iacobus Latomus, che preparava il suo dottorato in teologia, compose il

[13] Eccl. IV, 9-11.

[14] Professore di retorica presso l'università di Lovanio.

[15] Ep., 1225; 1571; 1581.

De trium linguarum et studii theologici ratione dialogus, pubblicato nel 1519. Nell'aprile dello stesso anno Erasmo scrisse che Latomus non era particolarmente critico nei suoi confronti, giudicandolo buon amico[16]; questi si trasformò in avversario quando si oppose all'insegnamento del greco e dell'ebraico, tanto che Erasmo lo ritenne il prestanome dei teologi ed in particolare di Jean Briart d'Ath. Infatti, fra la primavera-estate del 1520, l'umanista dichiara Latomus il suo più accanito nemico[17].

Nonostante questo giudizio, Erasmo espresse un profondo rammarico nel vedere un uomo di così chiara perizia avverso alle teorie innovatrici. Lo scontro fra Latomus ed Erasmo non si limitò alla questione delle tre lingue: nel 1524 comparve l'*Exomologesis* e sebbene Latomus avesse dichiarato di aver scritto il trattato *De Confessione Secreta* per dirigerlo contro Ecolampadio, sarebbe più naturale pensare ad una replica al suddetto scritto erasmiano.

L'attacco più incisivo e completo di Latomus alla teologia erasmiana venne sferrato con la pubblicazione, nel 1519, del *Dialogus de trium linguarum et studii theologici ratione*. Su pressante invito di Jean Briart d'Ath, lo sforzo latomiano venne diretto solo apparentemente verso una replica alla *Oratio de linguis* di Petrus Mosellanus e la confutazione della *Ratio verae theologiae* erasmiana.

Il trattato di Latomus di cui si è già parlato ampiamente, è formato da due libri. Il primo, per quanto si è detto prima, dovrebbe costituire una replica specifica nei riguardi di Mosellanus e con ogni probabilità venne scritto per ultimo, quasi a fungere da introduzione per il dialogo già scritto contro Erasmo, che è situato nella seconda parte.

Dopo l'analisi dell'opera latomiana, non è possibile sottrarsi dal fornire alcune indicazioni sulle repliche rivolte dagli avversari.

Il 21 marzo 1519 lo spagnolo Mattheus Adrianus, insegnante di lingua ebraica presso il *Collegium Trilingue*, pronunciò un'orazione pubblicata a Wittemberg nel 1520, città che lo accolse dopo la partenza da Lovanio causata dai gravi contrasti nati da tale orazione[18]. Egli esprime rammarico per le critiche alle tre lingue pronunciate dai teologi lovaniensi, mentre in Italia e in Francia c'è un generale favore verso codeste tre discipline. A suffragio delle proprie argomentazioni invoca l'autorità di Girolamo ed Origene per l'ebraico, poi di Agostino e del Concilio di Vienna: sua intenzione è quella di mostrare la necessità di precisione nei confronti del testo, poiché i misteri sono celati fra le parole e non costituisce una buona norma affidarsi esclusivamente ai commentatori. Per la difesa delle lingue anche Adrianus usa il *De doctrina christiana*, ed in più ricorre al *De civitate Dei*, evidenziando la funzione preminente del testo originale. Sullo stesso argomento viene richiesta la testimonianza di Girolamo[19].

Ben più importante fu la replica di Erasmo, datata 28 marzo 1519, comparsa ad Anversa e in seguito, presso Froben nel maggio 1519. Erasmo nelle sue lettere[20]

[16] Ep. 936; 948; 1225.

[17] Ep., 1088; 1113.

[18] Per maggiori indicazioni vedere H. DE VOCTH, *History ... of the Collegium Trilungue*, Louvain 1951-1955.

[19] AUG. *De Civitate Dei*, 15, 13. P. L. 41.

[20] Ep., 948.

mostra già quali sarebbero stati gli obiettivi della sua *Apologia*: l'opera di Latomus venne considerata alla stregua di sciocchezze, alla confutazione della quale non avrebbe sprecato più di due giorni. È importante per l'umanista precisare al lettore di non confondere gli attacchi alla sua *Ratio verae theologiae* o all'*Oratio de linguis* di Mosellanus, con quelli sferrati contro Lutero. Non parte dal presupposto che l'opera latomiana sia diretta contro se stesso e non fa accenno a Latomus, come quest'ultimo non aveva menzionato Erasmo. Per meglio aderire allo schema del *Dialogus*, Erasmo divise l'opera in due parti, nelle quali sviluppò, con linguaggio semplice e diretto, oltre un centinaio di articoli numerati[21]. Lo stesso Erasmo non può sottrarsi all'influenza del *De doctrina christiana*, anche se l'autore non nominerà esplicitamente quest'opera. Erasmo invitò l'aspirante teologo all'apprendimento delle lingue, unico strumento per la conoscenza delle Sacre Scritture. Se Erasmo utilizza il *De doctrina christiana*, volendo così ritorcere contro Latomus la stessa arma impiegata contro la sua *Ratio*, non disdegna l'autorità di Girolamo, in particolare per quanto riguarda le considerazioni sulla purezza della lingua.

Le conclusioni di Erasmo superano il senso agostiniano sulla necessità delle tre lingue; Erasmo giudica queste da un punto di vista strettamente umanistico, come strumenti indispensabili alla teologia, mentre Agostino attribuisce ad esse una funzione strettamente propedeutica.

Questa lunga controversia ebbe ancora degli sviluppi, stimolando la vena di Latomus a comporre una replica *Pro dialogo de tribus linguis apologia*, la cui pubblicazione avvenne postuma nell'*Opera Omnia* senza che l'autore fosse riuscito a condurre la revisione finale. Il pretesto che sollecitò l'ingegno di Latomus verso una nuova opera fu l'accusa mossagli da Ecolampadio nell'*Elleboron*, di essere contrario alle «belle lettere». In realtà il proposito latomiano fu di porre bene in luce quali fossero i punti di frizione con Erasmo. La continuazione di una polemica già sviscerata nelle opere precedenti comportò una naturale ripresa delle posizioni agostiniane. Latomus con estremo rigore perseverò nel consigliare moderazione nello studio delle lingue e delle arti, dichiarando con forza di esserne a favore, purché la loro presenza non abbatta il primato della fede spontanea[22].

Se apparentemente Latomus ed Erasmo appaiono concordi sul messaggio agostiniano, così non accade sull'utilità delle lingue dove si rilevano posizioni diverse; mentre Erasmo riporta Agostino, avvalorando le proprie tesi nei confronti della dialettica, Latomus impiega il medesimo autore in ausilio di questa disciplina, tacendo i passi a suo sfavore. Il teologo lovaniense non solo ignora i precetti agostiniani che potrebbero smentirlo, ma afferma che il suo avversario segue piuttosto Origene e non il vescovo di Ippona, ignorando completamente le riserve al pensiero origeniano che Erasmo già aveva mosso tempo prima. Ancora più profonde risultano le differenze tra i due avversari se pensiamo alle parole di Latomus, il quale con chiarezza afferma la sua convinzione di porre la fede e l'integrità dei dogmi dinanzi alla scienza, mentre Erasmo antepone lo studio razionale delle Scritture Sacre alla purezza dei dogmi[23]. Aggiunge poi che nei casi di luoghi oscuri o ambigui delle Scritture, basta appoggiarsi alla regola spontanea della fede. Le versioni delle Scritture sono dei mezzi, attraverso i quali si diffonde il verbo divino,

[21] Precisamente 43 articoli nel primo libro e 79 nel secondo.

[22] Naturalmente l'opera rimane il *De Doc. Christ.*

[23] I. LATOMUS, *Opera*, f. 170 v°.

soggetti a trasformazione, compatibilmente a luoghi, tempi e principalmente agli uomini; da qui notiamo l'assoluta, insanabile divergenza fra Erasmo, assertore dell'insegnamento biblico, e Latomus, sostenitore della Chiesa come unica dispensatrice del vero messaggio divino.

Latomus sottolinea ancora la distanza fra sé ed il suo avversario. Se l'umanista conferisce un peso maggiore alla retorica e alla conoscenza delle lingue, il teologo pone in testa la dialettica, la metafisica, la filosofia morale[24], seguendo con adesione maggiore il pensiero del *De doctrina christiana*[25] di quanto faccia Erasmo, affermando che l'eloquenza si adegua maggiormente ad esplicare ciò che si è appreso dalle Scritture, che ad analizzare i significati reconditi presenti al loro interno.

La facoltà di teologia di Lovanio è stata l'unica autrice di censure ad Erasmo nei Paesi Bassi. Se inizialmente l'offensiva dei teologi fu violenta e non troppo coordinata, si trasformò in una sorta di riserva sull'opera erasmiana; opera che, rispettosa del papato e delle istituzioni politiche, non si lasciò trarre in fallo dalle proprie affermazioni, restando immune da fondate accuse di eresia. Proprio Iacobus Latomus per primo tenne questa condotta nei suoi confronti, non sempre esternando le proprie idee, le quali verranno riprese all'epoca del Concilio di Trento.

Trattare della controversia fra Latomus e Lutero significa parlare anche della facoltà di teologia di Lovanio. Vedremo nelle pagine che seguono l'indissolubilità della condotta latomiana dall'ambito accademico. Ad un secolo dalla fondazione, la facoltà di teologia si trovò a fronteggiare le dirompenti novità provenienti da Wittenberg: il 7 novembre 1519 da Lovanio parte il proclama di condanna contro Lutero. Già nel 1518 i teologi avevano analizzato una raccolta di scritti luterani pubblicati da Froben a Basilea, tra cui le 95 tesi sulle indulgenze, le *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* e il *De potestate papae*, dai quali trassero le (32) proposizioni componenti la condanna. Prima della pubblicazione della *Condemnatio*, la facoltà lovaniense chiese il conforto, e l'ottenne, dei teologi di Colonia, con i quali intercorrevano buoni rapporti. La risposta di questi ultimi venne portata il 12 ottobre da Hoogstraeten, domenicano ed inquisitore formatosi a Lovanio. Le due condanne mostravano analoghe vedute riguardo alla pericolosità delle affermazioni luterane, queste avrebbero dovuto essere ritrattate dall'autore e i libri che le contenevano bruciati. Nella censura di Colonia però, non osserviamo il medesimo atteggiamento di acuta analisi, riscontrabile in quella lovaniense.

La condanna papale prese inizio nello stesso periodo in cui partì quella di Lovanio, ma venne resa operativa solo nel 1520 con la bolla denominata «Exurges», nella quale si ritrovano accenni alla condanna di Lovanio.

Il 9 maggio 1546 la facoltà di teologia compilò un indice dei libri interdetti, ricevendo l'appoggio imperiale il 30 giugno 1546. Questo indice potremmo definirlo come il primo vero catalogo al quale possa essere stato attribuito questo nome e fungerà da stimolo per le azioni di altre università.

Quando nel 1545 Ruardus Tapperus divenne rettore, la sua formazione sotto Adriano d'Utrecht e i legami con l'imperatore Carlo V, conferirono all'ala conser-

---

[24] I. LATOMUS, «Apologia», in *Opera*, f. 171 v°.

[25] AUG., *De Doc. Christ*, 2, 34; 35; 36. P. L. 34.

vatrice di Lovanio una forza maggiore nella lotta per la restaurazione dell'ortodossia. Ancora nel Concilio di Trento la condanna del 1519 venne ripresa più volte.

L'*Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos lovanienses damnatorum ratio ex sacris literis et veteribus tractatoribus, per Iacobum Latomum sacrae theologiae professorem* fu la risposta che Latomus rivolse a Lutero, quando quest'ultimo pubblicò la confutazione della condanna lovaniense, cioè la *Responsio Martini Lutheri ad articulos, quos magistri nostri lovanienses et colonienses, ex resolutionibus et propositionibus de indulgentiis et assertionibus earum excerpserunt, ac velut haereticos damnaverunt.*

La *Ratio* scaturì da una serie di lezioni che Latomus tenne durante l'estate del 1520, come «lectio vacantialis», aggiunte a quelle consuete. Possiamo affermare che questa è l'opera più estesa di tutta la produzione latomiana. Se a prima vista appare come una confutazione alla *Responsio* luterana, riporta un obiettivo recondito.

Nella lettera dedicatoria, data a Lovanio il 31 dicembre rivolta a Rodolphus de Monckedamis[26], troviamo chiari accenni alla *Responsio*, mentre nel resto dell'opera, lo sforzo di Latomus sarà diretto verso una critica delle posizioni generali del monaco di Wittenberg. Ancora più importante appare il fatto che la *Ratio* intenda sollecitare l'ambiente di Lovanio a mantenere vivo l'atteggiamento critico e di condanna nei confronti della riforma luterana, facendo di tale motivazione lo scopo reale dell'opera. L'intervento latomiano non si occupa in modo unico delle *Resolutiones* accennate, ma anche degli scritti del riformatore stampati a Basilea nell'autunno 1518 presso Johan Froben, quali *Ad dialogum silvestri prieratis de potestate papae responsio, Sermo de indulgentiis, Sermo de virtute excommunicationis, Sermo de poenitentia, Sermo de digna praeparatione ad eucharistiam, decem praecepta wittenbergensis praedicata populo.* Alcuni accenni vengono anche rivolti al *Libellus de ratione confidendi* (1520) e alle *Resolutiones lutherianae super propositionibus suis lipsiae disputatis* (1519); oltre a queste, ricordiamo che il *De captivitate babylonica* era noto a Lovanio.

Latomus fornisce una chiave di lettura della sua *Ratio* già nel titolo: «ex sacris literis et veteribus tractatoribus». La funzione programmatica svolta da queste parole è notevole; non solo esplica la fonte da cui trasse le argomentazioni, ma permette anche di intuire l'ambito nel quale si muoverà lo scritto. Il teologo procede ad una condanna severa dell'affermazione secondo la quale la dottrina luterana si fonderebbe sull'autorità delle Sacre Scritture e dei Padri della Chiesa, mentre i lovaniensi si alimentavano dalla produzione teologica recente o meglio «Scolastica»[27]. Così non stupisce nella *Ratio* uno stile essenziale, che sostiene talvolta in modo precario, citazioni bibliche o patristiche, particolarmente di Agostino, atte a confermare una tradizione ben più antica di quella attribuita da Lutero alla teologia di Lovanio. Invano Latomus assume l'atteggiamento sarcastico ed acuto del riformatore, tentando di normalizzare le affermazioni di questo, in elenchi «sicuri» di citazioni. Lutero è eretico. L'imprescindibile verità della Chiesa l'ha condannato e solo la ritrattazione potrebbe salvarlo dalla punizione divina ed ancora prima da quella umana.

[26] De Monnikendam.

[27] Su questo tema decisivo, si guardi POLMAN, *L'Element historique*, Gembloux 1932, per un maggiore approfondimento.

Come abbiamo visto nella polemica con Erasmo, Latomus non ingaggia una lotta personale con Lutero. La sua opera, in conformità con il suo spirito, è una ponderata e serena meditazione, che fornisce una risposta dai toni misurati e in modo più oggettivo possibile. La *Ratio* è una confutazione positiva, mirante alla disamina delle affermazioni luterane e giunge a stabilire i confini delle posizioni in maniera definitiva. Identico sarà l'atteggiamento di Lutero: l'attacco a Latomus è l'attacco all'alta Scolastica, che non riveste alcun carattere di aggressione a titolo personale. Quelle di Latomus non sono illazioni, ma confutazioni, che si rifanno a passi identificabili dell'opera luterana. Il teologo lovaniense rimprovera all'antagonista un errore di metodo, per il quale viene travisato il pensiero delle Scritture e dei Padri della Chiesa, poiché non tiene in giusta considerazione l'importanza della retorica e delle regole ermeneutiche durante l'analisi della tradizione cristiana.

Opposte sono le considerazioni del lovaniense; le posizioni luterane vengono definite assolute o meglio «draconiane». Latomus evidentemente è colpito dal radicalismo eretico: «Videtur enim Martinus nobis inducere Deum Draconi Atheniensium legum latori similem»[28]. Con l'occhio puntato alla condanna lovaniense Latomus segue gli articoli con disinvoltura. L'*Opera Omnia* ci offre la *Ratio* divisa in sette punti; infatti il primo capitolo è il più lungo e meglio definito, recante un particolare riferimento al primo capitolo della *Condemnatio*, «Opus bonum optima factum est peccatum». Risulta evidente all'interno del capitolo che Latomus chiama in causa uno scritto luterano non preso in esame dalla facoltà di Lovanio, ed in particolare la seconda *Conclusio* delle *Resolutiones lutherianae super propositionibus suis lipsiae disputatis*, trattando così temi come il peccato dopo il battesimo che non hanno trovato luogo in modo espresso nella *Condemnatio*. Il tema dell'amore pieno a Dio riconduce Latomus all'articolo numero (11) della condanna, con la ripresa delle questioni riguardanti l'avidità e lo stimolo al peccato. Troviamo una ripresa in pieno della *Condemnatio* nel secondo capitolo, con la trattazione dei sette articoli sul sacramento della penitenza, cioè dal «votum remissionis» alla necessità del pentimento amoroso per la giustificazione, per giungere infine alla confessione dei peccati e al compiacimento. Il teologo lovaniense getta l'occhio anche alla quinta *Conclusio* delle *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*.

Nel terzo capitolo Latomus argomenta brevemente sull'articolo 12 della *Condemnatio*, «quod omnes filii Adae sunt ydolatrae[29]». Come si diceva all'inizio la distribuzione della materia all'interno dei capitoli viene eseguita in maniera libera, non rispettando l'ordine degli articoli. Possiamo così ritenere un'eccezione il capitolo quarto, che riporta il tredicesimo articolo, «virtutes morales et scientiae speculativae sunt peccati et errores in peccatoribus», di provenienza analoga all'articolo precedente.

Il quinto capitolo porta in sé l'articolo finale di Lovanio contro l'affermazione sospetta di Lutero, secondo la quale l'anima costantemente pecca in purgatorio e l'analisi della *Conclusio XVIII* e *XIX* delle *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*.

---

[28] I. LATOMUS, «Ratio», in *Opera*, f. 15 v°.

[29] Quest'articolo è tratto dal commento al primo comandamento, in *Decem praecepta Wittenbergensi praedicata populo*.

Con il sesto capitolo si delinea la conclusione della *Ratio* latomiana, che riguarderà il terzo articolo sull'indulgenza, «quod videlicet indulgentiae sunt solum relaxationes poenarum canonicarum». Questa conclusione diventa quasi un piccolo trattato sulle indulgenze, nel quale l'autore ci fornisce i lineamenti di un'interessante ecclesiologia; è importante un passo riguardante alcune indicazioni di tipo etico: «in praelatis authoritas, in subditis obedentia, sit iustitia pie saeviens et pietas non remissa»[30], con il quale si invitano i capi della Chiesa ad osservare un maggiore rigore spirituale. Notevole nella rappresentazione latomiana è il legame fra invisibilità dell'ordine e invisibilità delle funzioni e dei sacramenti nell'ambito della Chiesa:

> Ad huius multitudinis invisibilem ordinem, a visibilibus ministris per visibilia sacramenta, invisibili virtute praedita, assumantur qui hanc civitatem ingrediuntur[31].

La condanna lovaniense viene condotta ai valori assoluti dalla *Ratio*, una «condemnatio» che assume valore assiomatico, tale da escludere posizioni contrarie quali erano quelle riformistiche. Ripercorrendo il cammino di Lutero, Latomus analizza le argomentazioni con il tentativo di toglier loro la forza del radicalismo, applicando ad esse estensioni comparative e relativizzanti.

La notizia dello scritto latomiano giunse a Lutero nel periodo del soggiorno alla Wartburg; dopo una lettura poco amena nel giugno 1521, diede il via alla replica denominata *Rationis latomianae confutatio*. Quest'opera non si concentra sull'intera *Ratio*, ma sulla lettera dedicatoria e il primo capitolo. Oltre ad una semplice replica prende forma una sorta di commento alla seconda *Conclusio* delle *Resolutiones super propositionibus lipsiae disputatis*. È dinamico lo stile luterano, non assume posizioni nette, ma ribatte modellandosi secondo il testo latomiano con una fluidità che lenisce lo stridore dei contrasti.

Nel 1526 Latomus pubblicherà la *Responsio ad Lutherum* avanzando il deciso rimprovero al monaco wittenbergese di aver fornito una *Confutatio* incompleta e basata su prove ed affermazioni non pertinenti. Non merita risposta l'opera di Lutero

> quia pene totus liber nihil habet praeter convitia et contumelias et vix centesimam partem libri nostri attingit, cum tamen polliceatur se toti libro respondere[32]

Latomus rimprovera Lutero di essersi elevato al di sopra delle leggi invece di seguire il loro corso. Il rimprovero all'orgoglio del riformatore, che esautora i Padri della Chiesa a favore delle Scritture, viene unito alla perplessità sui pronunciamenti contraddittori di Lutero, sulla retorica e i suoi elementi, che tanta importanza assumono nella Scolastica. Sul tema della bramosia e del peccato Latomus giungerà alla conclusione:

> Ex dictis infero inter nos non solam verbi controversiam esse, sicut subinde dicit Lutherus. Nec de summa rei conveniemus: ut quod ille peccatum appellat, nos infirmitatem vel

[30] I. LATOMUS, «Ratio», in *Opera* f. 46 v°.
[31] I. LATOMUS, «Ratio», in *Opera* f. 46 v°.
[32] I LATOMUS, «Responsio» in *Opera*, f. 60 v°.

imperfectionem dicamus: sed in ipsa re differimus. . . manifestum est differentiam inter nos rei esse: non nominis[33].

La precisa definizione dei termini «donum» e «gratia», in relazione a «bonum internum» e «bonum externum» costituisce l'ennesima replica mossa a Lutero:

> Patet [...] quod videlicet Lutherus, Oecolampadius vel quilibet alius, quando negat habitus et qualitates nobis a Deo infundi detrahit gratiae, et quando donum internum distinguit a gratia, tanquam ab aliquo externo, non sufficienter loquitur [...][34].

La lunga polemica su grazia e peccato non ebbe una conclusione, ma solo una tregua che il tempo non permise di definire. È estremamente difficile tirare le fila della contesa la cui conclusione, sia ermeneutica, sia teologica, scaturiva da nuclei antitetici e come nel caso di Erasmo, solamente la rinuncia da parte latomiana della propria spiritualità, avrebbe consentito a quest'ultimo l'accostamento o il compromesso con le tesi riformistiche. Di tale entità sarebbe stato l'onere che Latomus avrebbe dovuto sostenere. Il binomio teologia-scienza costituisce un'identità al servizio dell'integra fede, i cui termini vengono rappresentati dalla Bibbia e dalla patristica; ineluttabilmente ne seguì lo scontro con Lutero, propugnatore, come Erasmo, di una centralità «copernicana» dell'elemento umano. Tale pensiero deve abbandonare le velleità mediatrici della vecchia teologia e particolarmente di quella Scolastica, acquisendo una disposizione ricettiva, possibile esclusivamente attraverso un sereno apprendimento della parola divina delle Scritture. Polman[35] parlando del *De servo arbitrio*, dice di Lutero:

> Ses vues à cet égard le rapprochent donc de celles de ses collègues louvanistes, notamment de Latomus, son adversaire le plus redoutable sur le terrain de la doctrine elle-meme, tandis que-soulignons le-ce qui fait qu'il s'en éloigne, c'est la divergence des motifs inspirateurs: chez eux, le respect de l'usage de l'Eglise romaine, consacré par les siècles; chez lui, la révérence pour l'importance religieuse de la Bible.

Latomus in queste opere antiluterane più che mostrare i suoi principi teologici, ne fece applicazione. Possiamo vedere le esplicazioni del metodo latomiano nel *De trium linguarum ... ratione dialogus*, o nel *De variis quaestionum generibus, quibus ecclesia certat intus et foris*. La fede latomiana si fonda anch'essa sulle Scritture, immuni però dai capillari sezionamenti umanistici, poiché solo la Chiesa può interpretare la Chiesa. Lo stesso principio di infallibilità della condanna lovaniense, della quale Latomus prende le difese nella *Ratio*, ci guida all'interno della sua teologia. La chiesa appare quasi un granitico monolite che genera ed estingue le evoluzioni all'interno del proprio spazio volumetrico. Gli attacchi di Lutero non incrinano e non scalfiscono le lucide pareti di questo blocco marmoreo. Gli attacchi riformistici non penetrano al suo interno e non ricevono risposta, se non un riflesso che rimbalza alla fonte dalla quale hanno ricevuto impulso. L'evoluzione interna della Chiesa si regge sull'equilibrio delle sue autorità, che in consenso unanime conservano il messaggio di Dio, attraverso la maturazione storica dei suoi elementi interni. È la Chiesa l'abito con cui si palesa il volto divino; anche ciò che non viene

[33] I. LATOMUS, «Responsio» in *Opera*, f. 57 v°.
[34] I. LATOMUS, «Responsio» in *Opera*, f. 59 r°.
[35] POLMAN, *L'element historique*, pag. 12.

riportato dalle Scritture è contenuto nella sua tradizione orale[36]. Essa reca un messaggio che deve essere spiegato, che trae chiarificazione dall'integrità del suo dogma e dalla sua stessa materia: se la Chiesa è il messaggio divino, solo la compartecipazione di tutte le sue componenti possono fornire una completa ricezione di esso. Sono rapporti complementari questi. La tesi latomiana trova la giusta antitesi in Erasmo e in Lutero e nella loro concezione della parola esplicatrice della verità.

GIORGIO GUGLIELMI

BIBLIOGRAFIA

ALLEN B.S., *Opus Epistolarum des. Erasmi Roterodami.* Oxonii, in typographeo clarendoniano, 1906-1947.

BAUD A., *L'Orthodoxie de la confession sacramentelle*, Besançon, Bonvalot 1856.

BÉNÉ C., «Saint Augustin dans la controverse sur les trois langues a Louvain en 1518 et 1519», in *Colloquium Erasmianum*, Leiden 1969.

BÉNÉ C., *Erasme et Saint Augustine ou l'influence de Saint Augustine sur l'humanisme d'Erasme*, Geneve, Droz 1969.

Biographie Nationale, Academie Royale, Bruxelles 1866, Tomo 11 (interessante anche il tomo 4).

Biographie Universelle, Ancienne et Moderne. Paris, L.G. Michaud 1819. Tomo 23.

BORST A., *Der Turmbau von Babel*, Stuttgard 1957.

BANDT P., *Histoire abrege de le Reformation*, Le Haye 1726.

CHANTRAINE G., «L'Apologia ad latomum: deux conceptions de la theologie», in *Scrinium Erasmianum*, Leiden 1968.

CLENARD N., *Correspondance de Nicolas Clenard*, A. Roesh., Bruxelles 1940.

Contemporary of Erasmus, University of Toronto Press 1986.

COPPENS J., «Ou en est le portrait d'Erasme?», in *Scrinium Erasmianum*, Leiden 1969.

CRAHAY R., «Les censures louvanistes d'Erasme», in *Scrinium Erasmianum*, Leiden 1969.

DE JONGH H., *L'ancienne faculte de theologie de Louvain*, Louvain 1911.

DE MOREAU E., *Luther et l'Universite de Louvain*, in «*NRTH*» 54, 1 giugno 1927.

DE VOCTH H., *History of Fundation and the rise of the Collegium Trilingue lovaniense, 1517-1550*, Louvain 1951-1955.

Dictionnaire de theologie catholique, Paris 1925. Tomo 12.

DUPIN L.E., *Nouvelle biblioteque des auteurs ecclesiastique contenant l'histoire de leur vie, le catalogue des leurs ourages...* Paris, Pralard 1693-1715.

ENZINAS F., *Memoires*, Bruxelles 1862-1863.

ETIENNE J., *Spiritualisme erasmien et theologiens louvanistes: un changement de problematique au debut du XVIe siecle*, Louvain-Gembloux 1956.

FOPPENS P., *Bibliotheca Belgica*, Bruxelles 1739.

GODET M., *La Congregation de Montaigu (1490-1580)*. Paris 1912.

HERMANN R., *Zur Kontroversie zwischen Luther und Latomus*, in «Studien zur Theolohie Luthers und des Lutherusm, gesammelte und nachgelassene Werk», 2. Gottingen 1981.

KRAUSE G., *Studien zu Luthers Auslegung der kleinen Propheten*, Tubingen 1962.

LAUNOY J., *Opera Omnia*, Genéve 1731.

LIPSIUS I., *Epistolarum ... Decades XIIX*, Harderwyk 1621.

[36] POLMAN, *L'element historique*, pag. 303.

LIPSIUS, I., *Quatuor Epistolae*, Rotterdam 1705.
LOOS CORNELIUS CALLIDIUS, *Illustrium Germaniae scriptorum catalogus*, Mayence 1581.
LUBAC (DE) H., «Agostinismo e teologia moderna», in *Opera Omnia*, Milano, Jaka Book 1979.
MARROU I. H., *Theologie de l'histoire*,Paris 1968.
MATTHIAS W., «Imputative und sanative Rechtfertigung», in *Libertas Christiana*, Monaco 1957.
MIRAEUS A., *Elogia Belgica*, Anvers 1609.
MOLANUS J., *Historiae Lovaniensium Libri XIV*, Bruxellis 1861.
NAUWELAERTS M., «Erasme a Louvain», in *Scrinium Erasmianum*, Leiden 1969
NÈVE F., *Recherches sur les etudes d'Erasme en Brabant*, Louvain 1876.
NÈVE F., *La Renaissance des lettres en Belgique*, Louvain 1890.
NÈVE F., *Memoires historique et litteraire sur le College des Trois-Langues a Louvain*, in «Memoires couronnes et memoires des savant etrangers», Bruxelles, l'Academie Royale 1856, Tomo 28.
PAQUOT J. N., *Memoires pour servir a l'histoire litteraire des dix-sept provinces des Pays-Bas*, Louvain 1765-1770.
POLMAN P., *L'element historique dans la controversie religieuse du XVI siècle*, Gembloux 1932.
RUMMEL E., *Erasmus and his catholic critics*, Nieuvkoop, De Graaf publishers, 1989.
SCHELORNIUS J., *Amoenitates historiae ecclesiasticae et literariae*, Francofurti et Lipsiae 1737-1738.
Scrinuim Erasmianum, J. Coppens, Leiden, Brill 1969.
Storia della Chiesa, Torino, S.A.I.E. 1968. Vol. 16.
SWEERTIUS F., *Athenae Belgicae*, Antverpiae 1628.
TEETAERT A., *La Confession aux laiques dans l'eglise latine depuis le VIIe jusqu'au XVIe siècle*, Wetten 1926.
TENTLER Th. N., *Sin and confession on the eve of the Reformation*, Princeton University Press 1977.
VAN CALSTER G., «La censure Louvaniste du Nouveau Testament», in *Scrinium Erasmianum*, Leiden 1969.
VERCRUYSSE I. E., «Iacobus Latomus (ca.1475-1544)», in *Katholische Theologen der Reformationszeit*, Munster, Aschendorff 1985.

Jacopo Lombardini

Dagli ideali mazziniani attraverso l'evangelismo alla Resistenza.

Ricostruire la vicenda umana di Jacopo Lombardini – figura di rilevanza nazionale, nato nel 1892 e morto a Mauthausen nel 1945, medaglia d'argento della Resistenza – significa assistere al progressivo formarsi, nell'ambiente socio-economico e culturale della sua città, Carrara, durante i primi decenni del '900, di una salda coscienza individuale in cui vengono singolarmente a convergere senso della storia, amore per la letteratura e motivazione etica.

La sua esistenza stessa può essere assunta infatti come "exemplum", altamente indicativo, di un itinerario civile e spirituale che affonda le radici nell'humus peculiare del paese a monte in cui nasce, Gragnana, un'antica "vicinanza" dove il ricordo del passato risorgimentale e l'ideologia repubblicana, pur affiancata dall'anarchia e dal socialismo, continuano ad essere a lungo vivificanti e vitali[1]. Rafforzatosi sempre più in essa, passerà in seguito, attraverso il credo di Mazzini – processo non inusuale all'epoca – all'esperienza evangelica.

La strada che egli percorre dal repubblicanesimo giovanile, ancora imbevuto di spiritualità romantica, all'impegno resistenziale di Giustizia e Libertà – dal natio paese alle valli del Pellice e a Mauthausen – risulta pertanto tutta in crescendo, in una continua maturazione d'idee e di intenti. Altrettanto accade per il sempre più chiaro evidenziarsi in lui – soprattutto in seguito all'adesione al protestantesimo – della presa di coscienza dello stretto rapporto tra aspetti morali e storici nelle azioni collettive e individuali.

Un itinerario, il suo, decisamente illuminante ed esemplificativo anche della connessione saldatasi, pure in terra apuana, tra mazzinianesimo ed evangelismo nonché tra il primo e il secondo Risorgimento, come appunto è chiamata talora la Resistenza. Un microcosmo – la vita di un individuo – che conduce al macrocosmo: a situazioni e vicende nazionali ed internazionali e ad anni cruciali di un non lontano passato di cui esistono ancor oggi numerose testimonianze orali dirette e indirette.

---

[1] In Gragnana esiste tuttora la sede del PRI intitolata a Jacopo Lombardini. Sulle fazioni politiche in Gragnana cfr. A. BIANCHI, *Storia del movimento operaio a La Spezia e in Lunigiana 1861 – 1941*, Roma, 1975, pag. 338; ibidem, pag. 343, n. 28; M. MASCARDI, *Omaggio a Gragnana – Ricordi dei tempi che furono*, stampa in proprio, s.d. Sull'antico istituto delle «vicinanze» o «vicinìe», associazioni di capi-famiglia proprietarie di alcuni beni collettivi, inalienabili ed indivisibili, come gli agri (anche marmiferi), cfr. C. PICCIOLI, *Gli agri marmiferi del Comune di Carrara*, Carrara, 1958, pag. 19 – 22; C. KLAPISCH-ZUBER, *Carrara e i maestri del marmo (1300 – 1800)*, Modena, 1973, pag. 82 e seg. Su Gragnana in generale, vedi R.M. GALLENI PELLEGRINI, *Le 'ville' a monte di Carrara. Caratteri storico-demologici peculiari: Gragnana millenaria sentinella della Valle del Carrione*, in «Le Apuane», a. XIX, n° 37, 1999.

In questa prospettiva la formazione giovanile – culturale, spirituale e politica – di Lombardini costituisce una chiave di lettura imprescindibile di altre sue successive scelte ed esperienze più note e documentate[2].

Essa assume una inconfondibile particolarità dalla situazione lavorativa e sociale del comprensorio carrarese, tutto incentrato sulla monocultura del marmo, e trae alimento, linfa e vigore dalla memoria dell'epoca risorgimentale, rievocata con orgoglio dalla tradizione familiare ed indicata come punto fisso di riferimento civico e morale.

La prima educazione

«Carrara sembrava una massa incandescente cui facessero corona i mille lumi delle frazioni e delle case sparse, o un'immensa cometa di cui il viale fosse la coda fiammeggiante». Tale appariva, vista dall'alto, la "città del marmo" ai cavatori che per ragioni di lavoro facevano i turni di notte sulla montagna.

Così la descrive Lombardini ne *Il giovane dal liuto*, un romanzo in cui narra l'addio per sempre alla sua terra di un giovane che, in cerca di verità e di amore, sceglierà di vivere nelle Valli Valdesi[3]. Vi traspare in filigrana il proprio destino di esule volontario che tuttavia, nella memoria e nel cuore, conserverà perennemente un vivido ricordo del luogo natio, dominato dalle ardite e possenti Alpi Apuane squarciate dall'opera industriosa dell'uomo.

A tanta bellezza del sito in cui si adagia Carrara, circondato di colline, chiuso dal mare e cinto da guglie marmoree, fa riscontro, quasi per contrasto, la dura esistenza della gente che qui vive e lavora. Dalla città e dai paesi partono prima dell'alba, a gruppi, gli operai del monte i quali percorrono a piedi, pazientemente, il lungo erto e difficile cammino che li porta alle cave nelle quali li attende un pesante impegno lavorativo che richiede sforzi immani ed una continua attenzione a pericoli sempre incombenti.

Il loro stanco rientro è descritto in un altro romanzo, *Lazzaro*, il cui titolo stesso è evidente metafora della sua risorta condizione spirituale.

A sera, in Gragnana, ove, fanciullo, trascorre d'estate giorni di «afa e noia», ecco

> adusti bronzei, madidi di sudore, con la vertigine della troppa luce negli occhi arrossati, cavatori che ritornano dal lavoro, che salutano appena e si nascondono nelle case spossati e fa-

---

[2] Vedi, fondamentale, S. MASTROGIOVANNI, *Un protestante nella Resistenza – Jacopo Lombardini*, in «Quaderni del Ponte», Firenze, 1962, ristampa anastatica, con prefazione di G. Bouchard, Torino, 1985, che, tra le fonti scritte cita il saggio di Miegge su Lombardini compreso nella collezione ginevrina *La Chrétienté au creuset de l'épreuve* e A. PREARO, *Terra ribelle*, Torino, 1948. Cfr. anche A. GOBETTI, *Diario partigiano*, Torino, 1956; F. MARUFFI, *Codice Sirio (racconti del lager)*, 1992: S. COALOVA, *Un partigiano a Mauthausen – La sfida della speranza*, Cuneo, 1985; A. CAUVIN, G. GRASSO, *Nacht und Nebel: uomini da non dimenticare*, Torino, 1981; M. FRASCHIA, E. FUMERO, *E il povero Lombardini? Era già troppo vecchio e malridotto*, in «La beidana», anno 11, n° 2, 1995; E. SERAFINO, *Aspetti religiosi della Resistenza a Torino*, in «Centro studi sulla Resistenza piemontese 'Giorgio Catti'», stampa in proprio, s.d.

[3] J. LOMBARDINI, *Il giovane dal liuto*, Torre Pellice, 1938, pag. 25.

melici e dopo cena attendono, davanti alle porte, le prime ombre per andare a dormire e dimenticare nel sonno la fatica rude[4].

La sua prima educazione civile e spirituale comincia così dalla visione del difficile lavoro e dei notevoli rischi cui andavano quotidianamente incontro quanti estraevano dalle montagne e trasportavano la bianca e preziosa pietra: «l'uomo arrampicato come falco, piccolo, aereo sulla tecchia... il lizzatore che piega le ampie spalle nella fatica bestiale»[5].

Sono immagini queste che gli fanno forse già intuire – scrisse un grande storico che gli fu amico – «un altro Risorgimento ancora da attuare e un'altra guerra di liberazione ancora da vincere: la lotta di liberazione del lavoro dalle sue catene, il risorgimento dei poveri e degli affamati di pane e giustizia»[6].

Poco tempo prima – Jacopo aveva appena due anni – erano avvenuti a Carrara i cosiddetti Moti della Lunigiana o Fatti del '94: i lavoratori del marmo erano insorti in nome di un «sogno d'amore e di pace» in cui non ci sarebbero stati più «sfruttatori e sfruttati»[7]. Invano. Si registrò, al contrario, una repressione universalmente definita durissima in rapporto agli avvenimenti accaduti, con la proclamazione di un lungo stato d'assedio e l'istituzione di tribunali militari. Uno dei paesi più colpiti in assoluto, assieme a Bedizzano ed Avenza, fu proprio Gragnana che ebbe trentaquattro condannati a gravi pene detentive. Miseria, lutti, carcere, fame e desolazione calarono di conseguenza in tutto il carrarese[8]. Anche se Lombardini non ne parla e se il lavoro alle cave, nelle segherie e nei laboratori era poi ripreso col tempo,

---

[4] J. LOMBARDINI, *Lazzaro*, Torino, 1934, pag. 11. Il libro è firmato a chiusura, Carrara, Natale, 1931. Anche il padre di Lombardini lavorava nel settore marmifero come quasi tutti a Carrara e nei paesi. Jacopo era figlio unico di genitori anziani, poiché la madre, Assunta Musetti sposata Pucciarelli, rimasta vedova con già alcuni figli di primo letto, aveva contratto seconde nozze con Francesco Lombardini.

[5] J. LOMBARDINI, *Il calice*, Santa Maria Capua Vetere, 1925, pag. 28 e 29, dedicato all'amico Giovanni Serventi. La visione del lavoro nelle cave ha costituito per lui una grande lezione di vita e gli resterà per sempre impressa. Anche lontano, imprigionato e malato, dal suo giaciglio di Mauthausen, parlerà più volte del suo paese «popolato di cavatori di marmo, gente umile e onesta che si distruggeva di fatica»; F. MARUFFI, cit, pag. 193 – 194.

[6] Da *Il messaggio di Jacopo* – discorso commemorativo pronunciato da Giorgio Spini per l'inaugurazione delle scuole elementari di Gragnana il 3 maggio 1953 – in S. Mastrogiovanni, cit., pag. 194. Molte immagini dei cavatori, così come sono espresse in *Lazzaro* e ne *Il Calice,* sono singolarmente analoghe alla celebre descrizione di Mazzini della «classe più numerosa e più povera» (espressione di derivazione sansimoniana di cui spesso si serviva per indicare le masse popolari) che avrebbe dovuto diventare in futuro «la grande unità che abbraccia ogni cosa»: «E quando noi guardiamo il popolo, com'è in oggi, passarci davanti nella divisa della miseria e dell'ilotismo politico, lacero, affamato; stentando a raccogliere dal sudore della sua fronte un pane che l'opulenza gli getta innanzi insultandolo; o ravvolgersi immemore ne' tumulti e nell'ebbrezza di una gioia stupida, rissosa, feroce e pensiamo: là, su que' volti abbrutiti sta pur l'impronta di Dio, il segno d'una stessa missione...».

[7] Citazione in C. ROCCATAGLIATA CECCARDI, *Dai paesi dell'anarchia*, in «Tutte le opere» a cura di P.A. Balli, Pisa, 1979, vol. II, pag. 572 – 574. Lo scritto è del 1894.

[8] Cfr. U. FEDELI, *Anarchismo a Carrara e nei paesi del marmo*, Carrara, 1994, pag. 202. Sulla delusione postunitaria e le ribellioni che ebbero cadenza quasi annuale (1860-'62-'63-'65-'69-'70) e sui Moti del '94, cfr., R. MORI, *La lotta sociale in Lunigiana, 1859 – 1904*, Firenze, 1958; A. BERNIERI, *Cento anni di storia sociale a Carrara (1815 – 1921)*, Milano, 1961; L. GESTRI, *Capitalismo e classe operaia in provincia di Massa-Carrara*, Firenze, 1976.

non potevano mancare nel suo borgo tracce evidenti di un evento così prossimo e lacerante.

In siffatto ambiente e temperie storica, non ci stupisce che – ancora in *Lazzaro* – il protagonista, in cui si cela appunto lo stesso autore, confessi di aver provato, in prima persona e nel suo gruppo familiare, sia difficoltà economiche che malattie derivanti dalla miseria.

> Sentivo gravare su di me l'ombra della morte che opprimeva le case dei miei parenti... mi abituai al silenzio e alla solitudine, e un giorno che mi ero avvicinato ad altri ragazzi per giocare mi vidi respinto da uno di essi: – Vattene tu che stai tra i tisici e ci faresti morire.

La formazione civile di Jacopo si fonda pure sulla scoperta – mediata dalla viva tradizione orale – delle radici storico-culturali della propria comunità, le cui vicende si intrecciano con quelle nazionali.

Nelle serate invernali, quando – così racconta – restava solo coi genitori anziani nella vasta cucina davanti al focolare ove il ceppo crepitava allegramente

> in quelle ore gustavo le gioie della famiglia... La mamma cuciva, il babbo chiacchierava con lei o leggeva il giornale, io li ascoltavo, cercando l'occasione di portare il discorso su un argomento di cui non mi stancavo mai: i loro ricordi...
>
> Mio padre, appena diciassettenne, era stato con Garibaldi ed aveva combattuto a Bezzecca dov'era rimasto ferito e prigioniero e la famiglia di mia madre, sospetta ed accusata di reato di libertà, aveva saputo la persecuzione, la verga e la prigione del Duca di Modena. Mio padre era piuttosto avaro nei suoi racconti, ma essi bastavano per farmi adorare Garibaldi e farmi pensare a lui con tenerezza orgogliosa, come avrei pensato ad un amico del babbo, e a rivolgere il mio pensiero a Mazzini, come ad un santo, tanto più in alto degli altri uomini, ché a Lui si doveva rivolgere la mente con amore e venerazione. Nel giudizio di mio padre Mazzini non era lontano da Gesù e mi accorsi che a mia madre, quantunque se ne mostrasse scandalizzata, quel giudizio poteva sembrare esagerato, ma non bestemmia. Perché mia madre era devota, ma non bigotta: sin da fanciulla aveva imparato a fare una netta distinzione tra la fede e l'opera del clero che la sua famiglia odiava perché il clero era il sostenitore della tirannia ducale, al servizio della quale aveva messa la sua influenza spirituale, facendosi sbirro e delatore.
>
> Mia madre mi narrava con semplicità efficace i ricordi di quei tempi, ed io ascoltavo, fremendo d'angoscia per le sofferenze, entusiasmandomi al racconto della liberazione, e ai particolari del come la storia si era svolta nel mio villaggio e di cui i miei furono i testimoni e gli artefici; pensavo soprattutto agli Italiani che, diceva mio padre, ancora soffrivano sotto l'Austria, attendendo la liberazione.

È da queste pagine – sempre in *Lazzaro* – che occorre partire per comprendere come e quanto le vicende umane di Lombardini siano state in seguito profondamente segnate dagli ideali dell'epoca risorgimentale.

Si acquisisce altresì, attraverso di esse, un'ulteriore prova di una situazione emblematica, cioè del fatto che le famiglie carraresi, provate e deluse dall'immediato passato intessuto di sconfitte e di amarezze, – quello appunto dei «Fatti del '94», su cui era scesa, a livello popolare, la «congiura del silenzio» – preferivano riandare, nel ricordo, all'epoca più felice degli entusiasmi e delle ribellioni popolari preunitarie[9].

[9] Per il riscontro nei detti popolari di tali avvenimenti e l'aspetto demologico degli stessi, cfr. R.M. GALLENI PELLEGRINI, *I fatti del '94 a Carrara: dalle lontane premesse alle drammatiche conseguenze della sommossa. Un difficile quarantennio di vita postunitaria locale riletto attraverso la cultura orale e i detti dialettali*, in «Le Apuane», a. XIV, n° 28, 1994.

Un glorioso periodo che localmente aveva visto la lunga, sofferta, ma – alla fine – vittoriosa lotta contro i duchi di Modena ed una larga partecipazione di volontari alle battaglie risorgimentali[10].

È quanto, del resto, accadeva anche sul piano nazionale. I deludenti decenni successivi all'Unità d'Italia, infatti, avevano indotto molti letterati e uomini d'azione alla memoria nostalgica o addirittura al culto dell'epopea risorgimentale, onde riattingere da essa quella forza morale e ideale che permettesse di reagire alla "viltà" – per usare un'espressione carducciana – dei loro tempi. E di compiere nuovamente eroici gesti, come appunto Guglielmo Oberdan il quale – si racconta – «alla parete sopra il suo letto aveva attaccato le immagini di Gesù Cristo e di Garibaldi riunite sotto la scrittura – Due galantuomini»[11].

Le figure carismatiche di Garibaldi e Mazzini erano pertanto viste e presentate, allora, in chiave antagonista alla mediocrità del presente. Del genovese, in particolare, «il grande vinto», veniva esaltato il senso di sacrificio, l'assoluta fedeltà all'idea, la profonda moralità. La sua presenza in effigie era diffusa ovunque e fatta oggetto quasi di venerazione.

Un repubblicano di Gragnana, di poco più anziano di Jacopo, Edoardo Matazzoni, era solito ripetere ai figli «seguite il suo esempio perché era un grand'uomo» indicando un grande quadro raffigurante Mazzini, da lui tenuto sempre, finché visse, al posto d'onore nella sua casa[12].

Siamo in presenza di un processo di trasfigurazione simbolica che non aveva in definitiva nulla d'arbitrario, anzi rappresentava l'esigenza – sentita da parte di ampi strati popolari – di trovare delle figure attorno alle quali poter ricostruire un'identità ideale.

In particolare Mazzini era stato molto vicino alla terra apuana. Si era personalmente recato in Lunigiana per invitare alla lotta e, secondo una consolidata tradizione, anche a Massa, in incognito[13]. Ai giovani del luogo aveva rivolto precise indi-

---

10 Sui volontari di Carrara nella guerre risorgimentali, G. FORZANO, *Carrara nel '59*, Firenze, 1911; V.L. SBERTOLI, *Un volontario del '59*, Pisa, 1935; A. CALEO, *Carrara alla ribalta della storia 1859 – Il grido di dolore*, Carrara, 1959. Lo stesso, sull'impresa dei Mille, articoli in «Terra nostra», n° 3 e n° 4. Cfr., nell'ottica demologica, R.M. GALLENI PELLEGRINI, *Echi del dominio estense su Massa e Carrara nei detti popolari carraresi*, in «Le Apuane», a. XIV, n° 28, 1994. Vedi anche, della medesima, con un'esposizione delle basi teoriche della ricerca, *Echi del dominio estense e del primo cinquantennio postunitario nei detti dialettali carraresi*, in «Atti e memorie della Accademia Aruntica di Carrara», vol. I, a. 1995, Carrara, 1996. Altre notizie in, E. LAZZONI, *Un episodio di mala signoria degli Estensi da servire di documento alla futura storia d'Italia. Carrara e gli stati d'assedio ovvero un anno di sofferenza di Domenico Scopsi nelle carceri della commissione militare di Massa-Carrara*, Massa, 1860; L. LAVAGNINI, *Carrara nella leggenda e nella storia*, Livorno, 1962; M. BARATTINI, *Vento di levante, farina non ce n'è*, in «Le Apuane», a. I, n° 2, 1981; R.M. GALLENI PELLEGRINI,*Un episodio poco noto del dominio estense a Torano. Due documenti a confronto*, in «Le Apuane», a. XV, n° 30, 1995.

11 Cfr. G. SPADOLINI, *Gli uomini che fecero l'Italia*, Bergamo, 1989, pag. 230.

12 Edoardo Matazzoni (1888 – 1949). La figlia minore, Ottelia vedova Pellistri, ricorda che si trattava di un'immagine tratta da un giornale. Ed anche l'episodio in cui, durante un trasloco, si ruppe il vetro che la proteggeva. La famiglia si era trasferita ad Equi Terme ed egli ordinò a uno dei figli di andare a piedi in un paese vicino, a Monzone perché il quadro doveva essere subito rimesso a posto ed «entrare con loro» nella nuova casa.

13 Mazzini era stato ospitato a Massa dalla famiglia Nardini. Vi restò circa una settimana fingendosi un operaio che portava i barili d'olio dai frantoi della Cuncia: così la testimonianza dell'avvocato Luigi Nardini che combatté a Bezzecca. In L. MUSSI, *Un soggiorno di Mazzini a Massa*, in

cazioni di condotta morale e politica in una lettera aperta, scritta probabilmente negli anni settanta, ove così leggiamo:

> Approvo il disegno della vostra Associazione. La vostra terra è moralmente e strategicamente importante e la gioventù carrarese ha in sé un singolare elemento di virilità. E inoltre è giunto il tempo di avere il coraggio morale della propria fede e di affermarla pubblicamente. I giovani che hanno l'aspirazione repubblicana nel cuore devon dirlo altamente e consacrarsi all'apostolato delle dottrine. Ora, ad essere efficace, l'apostolato deve essere collettivo. Bisogna associarsi... I nostri giovani, se intendono la gravità delle circostanze... devono rispondere a questo argomento dimostrando che la loro non è semplice opinione, ma fede, e che le loro opere corrispondono in essi alla fede e agli obblighi di virtù, di seria, severa condotta, di energica decisione e di tolleranza verso gli individui ad un tempo che scendano da quella fede.
> Questo è il dovere... Addio, Giuseppe Mazzini[14].

Nei ricordi d'infanzia di Lombardini si rinvengono ancora altre linee di lettura che li rendono preziosi. Come l'osservazione «Mia madre era cristiana ma non bigotta» che rimanda idealmente alla figura di Maria Drago, la quale, attraverso un cattolicesimo fortemente permeato di giansenismo, aveva offerto a Mazzini, fin da fanciullo, un raro esempio di coerenza tra pensiero ed azione. Il suo insegnamento sarà sempre da lui seguito, venerato e presente nella memoria[15].

Similmente Jacopo nel *Libro delle Benedizioni*, salutando l'anziana madre ne ricorda l'azione educatrice:

> Domani ripartirò, ma non più amare / saranno le mie vie né sconsolate: / viatico mi saran nel lungo andare / le dolci cose che avrai insegnato ! / Tal piangeva il mio cuor presso mia madre / e tu, Signor, per bocca sua parlavi...[16].

Sul pensatore genovese inoltre agì in modo notevole – sebbene meno conosciuto – pure l'influsso della personalità paterna. Nelle sue note autobiografiche, disseminate nei volumi degli scritti editi e inediti, egli ci narra di essere stato dai suoi «già inconsciamente educato al culto dell'uguaglianza dalle abitudini democratiche». Anche perché «... le aspirazioni alla libertà, ingenite nell'animo mio, si erano alimentate dei ricordi di un periodo recente, quello delle guerre repubblicane francesi che suonavano spesso sulle labbra di mio padre». Forse – aggiungiamo noi – nelle lunghe conversazioni che questi abitualmente teneva con Andrea Gambini, il più intimo amico di famiglia, il quale aveva gestito un ruolo rilevante nel governo della Repubblica Ligure.

Un'analogia suggestiva, questa, tra Mazzini e il Nostro: l'educazione familiare e la storia vissuta in prima persona dai genitori – attraverso la tradizione orale di

«Atti e memorie della deputazione di Storia patria per le Antiche Provincie Modenesi», VIII, vol. IX, Modena, 1959, pag. 144.

[14] Significativa lettera di Mazzini alla gioventù carrarese, in «Terra nostra», n° 2, 1957

[15] È noto che la madre di Mazzini, Maria Drago, fu una grande educatrice del figlio, che fece istruire da due dotti ed integerrimi sacerdoti giansenisti, gli abati Luca Agostino De Scalzi e Giacomo De Gregorii.

[16] In J. LOMBARDINI, *Il libro delle benedizioni*, Firenze, 1930, stampato a cura del comitato di gruppo A.C.D.G. – canto dell'autore al campo unionista La Silvana, luglio 1930 – datato Gragnana, 30/5/30. Una seconda edizione fu realizzata a Torre Pellice nel 1941 a cura di Roberto Malan. L'opera venne tradotta in lingua ceca da Amedeo Molnar, poi professore all'Università di Praga.

essa, supportata da un coerente stile di vita – divengono radici fondanti e alimentatrici di future scelte e comportamenti.

Singolare interesse riveste infine, nei ricordi di Jacopo, l'accostamento della figura del grande Genovese a quella di Cristo, in quanto le sue parole, a nostro giudizio, non costituiscono soltanto un ovvio e comune riferimento alla cosiddetta religiosità mazziniana, bensì aprono un vero e proprio squarcio sulla cultura popolare – nazionale e locale – dell'epoca.

Assai frequente è infatti, nella seconda metà dell'Ottocento, l'utilizzo – finalizzato all'educazione politica – di chiare metafore ispirate al cristianesimo, onde far presa sulla massa operaia per lo più illetterata; nel nostro caso, quella dei cavatori carraresi.

Il fattore religioso costituiva infatti una matrice culturale indispensabile cui era necessario rifarsi per poter divulgare e diffondere orientamenti ideologici su base laica.

Di qui tutta una fraseologia ed un lessico comuni: pensiamo solo ad appellativi quali "martire", "apostolo", di alta valenza morale, applicati a valori laici, se non addirittura anticattolici. Di qui deriva pure un'umanizzazione di Cristo, non più e non solo posto sugli altari e predicato dai sacerdoti, bensì persona storicamente sorta e vissuta tra il popolo: un operaio tra gli altri, che ha lavorato e parlato alle folle[17].

Tali erano i discorsi che il giovane Lombardini poteva frequentemente udire sulle labbra degli abitanti dell'intera zona, dove perfino i libertari si erano impadroniti della figura del "biondo malfattore" – innocente ma mandato a morte e perseguitato come loro stessi, gli anarchici – e dove l'estrema sinistra andava divulgando, come ovunque, il mito del "Cristo socialista"[18].

Ed è anche da questo singolare avvicinamento operato nella cultura demologica tra l'uomo e Dio grazie alla figura del Figlio – rapporto che non aveva bisogno della mediazione sacerdotale, anzi la escludeva polemicamente – che occorre partire per comprendere le radici dell'adesione di Lombardini al protestantesimo.

La formazione letteraria

Su una siffatta tradizione familiare sociale e politica s'innesta l'humus culturale apuano che assume – lo vedremo – una fisionomia tutta peculiare.

Jacopo riesce con mille sacrifici a studiare. Non terminerà il liceo per problemi economici e passerà alle magistrali. Ha comunque, almeno in parte, realizzato il suo sogno. A 16 anni è poeta: *Cyclamen* è la sua prima raccolta di liriche. E nel contempo si rafforza ancor di più nella fede repubblicana perché, anche tra i letterati apuani, Mazzini è venerato, è quasi un nume. Il Roccatagliata Ceccardi – loro porta-

[17] Cfr. R.M. GALLENI PELLEGRINI, *Il marmo, l'uomo, la memoria*, Carrara, 1996, pag. 257 e segg.

[18] Per una visione globale cfr. A.G. NESTI, *Cristo socialista – Una tradizione popolare (1880 – 1920)*, Torino, 1971; M. ANTONIOLI, *Pietro Gori, il cavaliere dell'anarchia*, Pisa, 1995, pag. 25 e segg.

voce e simbolo[19] – lo definisce infatti «il Santo che primo gittò il seme di libertà entro la terra dei morti e morì esule e solo», colui che, come già aveva scritto Carducci, «... vide nel ciel crepuscolare / co 'l cuor di Gracco ed il pensier di Dante / la terza Italia; e con le luci fise / a lei trasse per mezzo un cimitero, / e un popol morto dietro a lui si mise»[20].

Proprio per mezzo della lirica – l'aveva insegnato Carducci stesso, il venerato poeta nato all'ombra delle marmoree Alpi – ci si poteva opporre al codice fondato sulle leggi dell'utile e del vantaggioso ed esprimere, per il Risorgimento tradito, un'amara e sdegnata protesta incentrata su Mazzini e soprattutto su Garibaldi il «magnifico ribelle d'Aspromonte». Anche la cosiddetta "religione garibaldina", che sarà sacra ad un altro grande intellettuale, Renato Serra, rispecchiava «l'insoddisfazione per la soluzione politico-diplomatica del Risorgimento», e insieme «l'ansia di nuovi orizzonti rivoluzionari, non privi di una venatura populista e di una vibrazione giacobina»[21].

Alla senescenza dell'ideale veniva pertanto contrapposto il ricordo di questi eroi e di altri più recenti come Antonio Fratti, il martire di quella Domokòs che Pascoli cantò come la moderna Termopili, oppure Tito Strocchi, cui si attribuiva il merito «d'aver tratto 'fuori dal cumul di morti' la bandiera del 61° Pomerania presa il 23 gennaio 1871 presso Digione dai volontari garibaldini»[22].

Carrara – cui era ben nota l'azione militante di quest'ultimo, che tenne nel 1873 una conferenza nella sala del Circolo repubblicano «Pensiero e azione» – aveva onorato con due imponenti statue nell'89 e nel '92 sia Garibaldi che Mazzini, e quindi, nel 1902, anche Fratti, il cui busto marmoreo, murato in una casa davanti al Teatro degli Animosi, reca in cartiglio la scritta d'ispirazione pascoliana: *Leonida*[23].

Nella generazione apuana, che al tempo dei Moti del '94 aveva vent'anni e si era formata sul culto carducciano degli eroi e sul *Prometheus Unbound* di Shelley – il poeta inglese annegato presso Viareggio e in seguito mitizzato -, era riscontrabile quindi un diffuso chiliasmo: l'attesa di un mondo diverso dal grigio presente, mi-

[19] Il notevole influsso del Roccatagliata Ceccardi sui letterati locali già in L.VIANI, *Roccatagliata*, Milano, 1928, pag. 77.

[20] G. CARDUCCI, *Giuseppe Mazzini*, in «Poesie, MDCCCL – MCM», Bologna, 1924, pag. 475. La lirica, che fa parte di *Giambi ed epodi*, è firmata 11 febbraio 1872, anno della morte di Mazzini.

[21] In G. SPADOLINI, cit., pag. 159.

[22] Citazione in R. PERTICI, *Per una storia del 'vario nazionalismo italiano'*, in «Rivista storica italiana», a. XCVII, fasc. III, Napoli, 1985, che rimanda, per la conoscenza dell'azione di Tito Strocchi in provincia di Massa e Carrara, a R. Mori, cit., pag. 76 – 77.

[23] Su tali miti nella cultura apuana cfr. U. SERENI, *Il Prometeo apuano*, in «Alceste De Ambris – Lettere dall'esilio», Parma, 1989. Jacopo avrà certamente ammirato fin da fanciullo i monumenti dedicati dai carraresi a tali personaggi: quello di Mazzini, posto di fronte all'Accademia di Belle Arti, quello di Garibaldi e il busto marmoreo di Fratti collocati nei pressi del Teatro degli Animosi. Anche Avenza, roccaforte repubblicana, aveva eretto – nel 1913 – un monumento a Mazzini davanti alla chiesa di San Pietro. Domokòs fu teatro di combattimenti nel 17 maggio del 1897, nel quadro della guerra greco-turca; Pascoli, che la chiamò Termopili, era ben noto nella zona apuana avendo anche insegnato a Massa dal 1884 al 1887. Per difendere la libertà greca partirono molti volontari che formarono una legione garibaldina guidata dal figlio dell'Eroe, Ricciotti Garibaldi (1847 – 1924). Tra essi Amilcare Cipriani che fu ferito e il deputato repubblicano Antonio Fratti che perse la vita.

gliore perché illuminato dalla fiaccola di quel Titano, Prometeo appunto, che, quasi antecedente laico e pagano di Cristo, aveva sofferto per tutta l'umanità[24].

Nei primi del '900 questi miti letterari vengono consolidati e diffusi da D'Annunzio di cui sono note le lunghe permanenze in Versilia e l'amore per Carrara ed il suo marmo: presentano infatti nel loro complesso anche una profonda valenza politico-sociale, essendo proiezioni del desiderio di un'Italia nuova, diversa da come si era realizzata[25].

In essi, sempre vivificante, agiva il lievito dell'apostolo genovese.

> La generazione apuana era nata mazziniana. I Doveri dell'Uomo fu il primo libro politico di questa gioventù, fu il suo Vangelo. Lo adottò come regola della sua vita; lo utilizzò come guida per le sue azioni, se ne servì come metro per marcare i confini tra virtù e viltà, ne fece degré zero valido in ogni tempo e in ogni luogo.

Sono parole di Umberto Sereni, uno degli storici più attenti all'humus culturale di queste contrade, da lui riferite a due figli della Lunigiana: Alceste De Ambris, che fu a Fiume con D'Annunzio e scrisse la *Carta del Carnaro*, e a Luigi Campolonghi, uno tra i fondatori in zona del partito socialista, che a 14 anni aveva già letto «tutto il Mazzini».

Entrambi infatti avevano derivato da quest'ultimo, già dall'adolescenza, la consapevolezza dell'enorme importanza della questione sociale e operaia. E ancora da lui

> ... prendevano la consegna della vita come Missione e del Dovere come di una legge suprema e intendevano come dirette a loro le parole del sommo Genovese: «Quando l'anima vostra, o giovani fratelli miei, ha intraveduto la propria missione, seguitela e nulla vi arresti; seguitela fin dove le vostre forze vi danno; seguitela accolti dai vostri contemporanei o fraintesi, benedetti d'amore o visitati dall'odio, forti d'associazione con altri o nella tristissima solitudine che si stende quasi sempre attorno ai Martiri del Pensiero. La via vi è dimostrata: siete codardi e tradite il vostro futuro, se non sapete, per delusione o sciagure, correrla intera»[26].

---

[24] Sulla mitizzazione di P.B.SHELLEY e del suo *Prometeo nell'ambiente apuano*, cfr. U. SERENI, *Il sogno del 'liberato mondo'*, in «Fra il Tirreno e le Apuane: arte e cultura fra Otto e Novecento», Firenze, 1990; U. SERENI, *Il Prometeo apuano*, cit.; R.M. GALLENI PELLEGRINI, *Carlo Fontana e Carrara*, Carrara, 1996; R.M. GALLENI PELLEGRINI, *P.B.Shelley tra storia e leggenda*, in «Le Apuane», a. XVI, n° 32, 1996, pag. 63; R.M. GALLENI PELLEGRINI, *La statua come metafora nella cultura letteraria ed artistica tra l'Otto e il Novecento*, in «Atti e memorie dell'Accademia Aruntica di Carrara», vol. II, a. 1996, Carrara, 1997. Sul mito di Prometeo attraverso i secoli, in ambiente europeo, H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, Bologna, 1992.

[25] *D'Annunzio e Carrara: la città, il marmo, il paesaggio*, (testo e scelta antologica a cura di R.M.GALLENI PELLEGRINI). Lettura effettuata nel Ridotto del Teatro degli Animosi, Carrara, 20 febbraio 1995.

[26] U. SERENI, *Il Prometeo apuano*, cit. pag. 30 e 32, 36 e 37. Non stupisca il rapporto fra D'Annunzio e apuani di formazione mazziniana. Leo Valiani in un convegno al Vittoriale nel 1978 affermò: «Il dannunzianesimo ebbe anche un significato politico da non confondere col fascismo» e ricordò che questo aveva abolito le libertà di stampa e riunione che la Carta del Carnaro esaltava. E ancora «... fra gli avversari del fascismo il dannunzianesimo ebbe la sua importanza». La citazione in G. Spadolini, cit., pag. 331 – anch'egli come il Valiani al di sopra di ogni sospetto – che così prosegue «... a distanza di oltre mezzo secolo la calma della storia ricompone le lacerazioni delle coscienze, accentuando gli interrogativi sulla complessità e spesso sulla impenetrabilità della nostra vita nazionale, formazione e riformazione insieme». Fino all'ultimo Mussolini diffidò di D'Annunzio sì che il prefetto Rizzo, incaricato di vigilare ogni minima mossa del poeta al Vittoriale, gli

Come queste nobili figure di apuani, pur impegnati in varie direzioni politicamente, nella loro maturità seppero affrontare l'esilio per i loro ideali, così il più giovane Lombardini, che si proclama sempre repubblicano – del gruppo, teneva a dirlo, di Eugenio Chiesa – adempirà con alta coerenza civile alla sua difficile missione.

Dopo la sua resurrezione morale – pensiamo a *Lazzaro* –, mediata dalla conoscenza e l'amore del Risorgimento e di Mazzini, diviene maestro di valori tra la gioventù di Carrara e della Val Pellice ed opera quindi la sua militanza politica nel gruppo Giustizia e Libertà.

Catturato e deportato, infine, ha il coraggio di vivere e morire con estrema forza d'animo. «Parlò giusto contro la sopraffazione del tempo e il suo parlar giusto era un parlar duro e pagò del suo. Amando così e combattendo così finì l'arco di vita terrena che gli era stato assegnato», scrisse di lui Roberto Malan.

Un esempio ancora attuale: l'uomo può difendersi dagli attacchi esterni soltanto se «non si rifiuta all'azione di testimonianza, anche se gli può sembrare di esser rimasto solo su questa via, anche se sa di dover affrontare momenti duri, momenti di isolamento, momenti di sacrifici»[27].

Agisce da tramite letterario e ideologico, fra la generazione apuana precedente e il Lombardini, il già citato Ceccardo Roccatagliata Ceccardi, il poeta ligure che visse anche nel carrarese, lo conobbe personalmente, gli fu amico e per il quale il Nostro provò grande stima e ammirazione. Questi, dopo gli esordi libertari, era divenuto un fervente repubblicano, sì che ai suoi funerali, nell'agosto del '19 a Genova, D'Annunzio raccomandava di porre le sue ceneri «... non lontano da Mazzini perché riposi in quell'ideale che egli respirò fino all'ultimo anelito».

Il Ceccardi, quando conobbe Jacopo, aveva già fondato nel 1906 la Repubblica d'Apua cui avevano aderito Lorenzo Viani, Luigi Salvatori, il De Ambris e il Campolonghi già ricordati, Ubaldo Formentini, Manfredo Giuliani, Giuseppe Ungaretti, Moses Levj, Enrico Pea, il carrarese Vico Fiaschi...[28].

Grande ammiratore di Shelley, aveva vinto il concorso per il testo della lapide da collocarsi nella casa che il lirico inglese aveva abitato a Lerici e letto una vibrante orazione: *Il poeta del «liberato mondo».*

Ferocemente antitedesco, si era ispirato in una sdegnosa ode, *Per un brindisi a Guglielmo imperatore*, ad un tracotante discorso del Kaiser ed auspicato in un'altra, *Per una nave di battaglia,* la vendetta delle *«Ombre obliate»* di Scurzola e di Parenzo. In una terza infine, edita nel 1908 e da D'Annunzio definita profetica, si domandava *Quando tornerà Garibaldi?.* Vi rappresenta infatti una rossa meteora apparsa all'improvviso sul cielo di Caprera ai naviganti del Tirreno che, inizialmente turbati, si esaltano all'annuncio di un mozzo che grida:

---

annunciò la sua morte, il 2 marzo 1938 – testimonia Ciano nei suoi *Diari* –, con le testuali parole «Ho il dolore di darle una buona notizia». Per il fondamentale apporto di De Ambris alla stesura della «Carta del Carnaro», vedi M.A. LEDEEN, *D'Annunzio a Fiume*, Bari, 1975.

[27] R. MALAN, *Una lettera per R. Malan*, in «La luce», 19 maggio 1978, settimanale delle Chiese evangeliche valdesi e metodiste.

[28] Riteniamo inesatta la notizia di U. CLADES, *Roccatagliata Ceccardi*, Firenze, 1969, pag. 24, che pone la conoscenza e l'amicizia con il Lombardini nel periodo in cui Roccatagliata era a Carrara quale direttore dello *Svegliarino* poiché nel 1896 – '97 Jacopo era appena un ragazzino.

è Garibaldi / Garibaldi ! – Garibaldi – e il fatal nome sui labbri / verso Roma s'immila / con il foco, rugghiando. Ed al pungol del fato la storia là riapre il suo libro...

Anni dopo, nel 1914, è ancora il Roccatagliata Ceccardi a commemorare il sacrificio di Guglielmo Oberdan con una applaudita prolusione tenuta al Regio di Parma: «Per l'ultimo figlio spirituale di Giuseppe Mazzini»[29].

Come poteva pertanto Jacopo Lombardini, uomo di lettere e repubblicano, non restare affascinato da un simile personaggio che pareva esprimere nelle parole e nel canto tutti gli ideali più cari della sua fanciullezza?

Esistevano tra loro tuttavia altre affinità: le esistenze del maturo e del giovane poeta erano entrambe connotate dalla miseria e dall'incomprensione, segnate da entusiasmi esaltanti e da forti crisi depressive, strozzate in paesi da cui avrebbero voluto evadere, invano desiderose di gloria

Che lesse egli nella mia anima? Forse vide in me un fratello minore in poesia e in sofferenza? O col dono concesso ai poeti ebbe visione di quello che mi avrebbe serbato l'avvenire e ne sentì pietà? Non so: so che mi amò e che divenne il confidente dei miei sogni, che mi narrò la sua vita grama...[30].

L'esperienza interventista e della grande guerra

Carrara era allora, per il Roccatagliata Ceccardi, una delle tante mete delle sue conferenze interventiste

Titanico, irrequieto, violento d'ira e d'ispirazione, egli andava di paese in paese a seminare odio allo straniero, volontà, amore. Il suo grande cuore di fanciullo accoglieva tutto il pianto degli irredenti, tutto il fuoco di purificazione necessario al grande cimento. Il poeta di Apua Mater comunicava alla sua terra fremiti e sdegni...[31].

Il primo conflitto mondiale, del resto, veniva da più parti considerato come una lotta, non di popolo contro popolo, bensì contro

[29] Nell'anno di Caporetto riprenderà i punti salienti di questa orazione il 25 marzo 1917 a Spezia e il 29 maggio a Genova in un intervento intitolato *Da Orsini a Oberdan*. Ceccardo Roccatagliata Ceccardi si era anche recato a salutare a Pisa la salma di Costante Garibaldi che era tornata dalle insanguinate Argonne. Costante era figlio di Ricciotti che aveva perduto poco prima un altro figlio, Bruno (1914), sempre nelle Argonne. Fu anche questa un'epopea dei garibaldini. Edmond Rostand eternò in versi il loro valore riprendendo l'ultimo grido del tenente Lamberto Duranti caduto nell'azione in cui si sacrificò Costante «"Regardez comment meurt un Garibaldien" / crie un homme en tombant dans la melée hagard. / La France s'agenouille auprès de lui, regarde / et, grave se relève en disant: / "Il meurt bien"».

[30] J. LOMBARDINI, *Lazzaro*, cit. pag. 53, 54. Gli echi dannunziani sono evidenti. Il pescarese – che aveva chiamato Pascoli «fratello» per valore artistico – a Genova, prima di pronunciare lo storico discorso a Quarto dei Mille, definisce anche il Roccatagliata, già da lui conosciuto nel 1908 per la prima rappresentazione della *Nave*, «poeta mero e della specie più pura... diletto fratel mio di pene involto».

[31] Ibidem, pag. 59. Non diversamente il De Ambris, in un discorso del 22 marzo, parlando del timore che la guerra allora divampante finisse per concludersi con la vittoria degli Imperi Centrali, baluardo della reazione «di colpo la luce si fece nel nostro spirito. La verità mazziniana ci apparve nella sua interezza. Scorgemmo il volto augusto della Madre comune. Fummo in trincea a difenderla».

l'impero reazionario e clericale degli Asburgo: guerra alla scientifica aggressione macchinata dai generali del Kaiser; guerra alle oppressioni e agli oppressori onde i popoli, spezzate le loro catene, potessero ritrovarsi fratelli in un mondo di liberi e uguali[32].

I repubblicani del luogo – tra cui Alfredo Ceci, che diffondeva il giornale *Il sacrificio* – videro pertanto tale conflitto alla luce del retaggio risorgimentale: quasi fedeltà al programma mazziniano del compimento dell'Italia con la liberazione di Trento e di Trieste.

In particolar modo così lo sentì Jacopo. Ricordava forse la consegna morale del padre che, a lui fanciullo, mostrando le cicatrici nel petto della ferita ricevuta a Bezzecca aveva detto «Trento aspetta e i garibaldini sono ormai deboli e pochi»?

Sempre nel segno di Garibaldi si era realizzata la disperata impresa di Oberdan, compiuta poco dopo la morte dell'eroe dei due mondi: «Colui nel quale poteva mantenersi viva la causa di Trento e Trieste è scomparso – aveva lasciato scritto il giovane irredentista – nulla conviene più sperare nell'Italia ufficiale; occorre pertanto risvegliare l'iniziativa fra gli italiani, dando dei martiri alla santa causa». Ed ancora «il martirio non è sterile mai. L'Italia vivrà quando gli italiani avranno imparato a morire. E perciò non vi è altro insegnamento che l'esempio»[33].

La "grande guerra" fu intesa quindi da molti come il momento in cui la religione della patria e dell'umanità si identificavano nella scelta consapevole e gratuita del martirio, come testimonianza, dovere e, al tempo stesso, liberazione da mali secolari.

Agiva infatti in loro la prospettiva della grandezza e della gloria del Paese con notevoli risvolti di carattere psicologico, sentimentale e ideologico. Si riteneva che l'onore nazionale coincidesse con quello delle armi: di qui l'insoddisfazione per disfatte antiche o recenti. «Perfino uomini noti per il loro antimilitarismo in genere – scrive lo Chabod – sentivano che qualcosa mancava all'Italia nuova ed era per l'appunto la gloria delle armi».

Testimonierà di sé in seguito Lombardini

Fui interventista convinto, ardente: non m'illudevo sui sacrifici che, con l'intervento, avrebbero atteso il mio popolo, ma sentivo che era necessario, che bisognava togliere all'Italia il peso di cinquant'anni di debolezza.

E in *Lazzaro*, esclama, rivolgendosi idealmente «ultra mortem» all'amico di collegio Giovanni Bogovic, che dalla natia Veglia era venuto in territorio italiano per battersi contro l'Austria ed era stato per questo fucilato,

...tu guardasti (dell'Italia) con occhio di entusiasta e di poeta la sua bellezza e la sua gloria, tu amasti come io li amavo i suoi grandi, e il suo Mazzini che aveva profetizzato la liberazione della tua terra dall'aquila grifagna[34].

---

[32] G. SPINI, *Discorso...*, in S. Mastrogiovanni, cit., pag. 195.

[33] G. SPADOLINI, cit., pag. 141. Su questi influssi e interpretazioni di Mazzini nell'Italia postunitaria, vedi G. GALASSO, *La presenza nascosta di Mazzini nella tradizione democratica italiana*, in «Il Mulino», XXI, 1972.

[34] J. LOMBARDINI, *Lazzaro*, cit., rispettivamente pag. 53 e pag. 48.

Coerentemente troveremo il Nostro tra i molti carraresi che si arruolano volontari. A Parma frequenta il corso allievi ufficiali, quindi con l'amico e concittadino Enrico Isoppi[35], viene aggregato al 21° fanteria Cremona ed inviato nel Grappa ove non combatte perché incaricato di fare propaganda.

Tornato al paese natale per una breve licenza in occasione della morte del padre, è colto inaspettatamente dalla fine della guerra. E con essa dalla viva delusione di non aver compiuto nulla di eroico, di non aver realizzato nulla di quanto aveva immaginato e sperato.

Si sentiva «vinto negli studi, vinto nell'insegnamento, vinto come uomo e come soldato».

La crisi e la "resurrezione"

Questa crisi esistenziale – di lui tornato a Carrara a ridare lezioni private, con piccoli incarichi nel partito e modeste collaborazioni assieme all'amico Adolfo Caleo al periodico *La Sveglia repubblicana* – è resa più acuta, nel contempo, da problemi di ordine affettivo con conseguenti "cadute" morali di cui in seguito si rammaricherà parecchio[36].

Attorno a lui l'amata ma ormai soffocante Gragnana che si andava agitando in correnti di odio e in fazioni contrapposte. «Il paese si trovò diviso: ogni idea avanzata ebbe i suoi seguaci pronti a difenderla e a propagandarla con urli e risse specie nei giorni di festa quando i fumi del vino rendevano più accesi sogni e passioni...»[37].

L'amico ed estimatore Ceccardo non c'è più: avrebbe dovuto essere sua la prefazione di una seconda raccolta di liriche, Le voci. Invece – confessa con amarezza Jacopo – pur essendo «già scritta, per l'improvvisa morte del poeta, rimase tra le sue carte, né fu più possibile ritrovarla. Altra prefazione non volli, sembrandomi dovesse sembrare offesa alla cara memoria dell'amico illustre...».

Non solo: nel testamento, ove il Roccatagliata Ceccardi cita le persone cui era legato da affetto e che potranno chiedere in ricordo un suo libro od un autografo, Lombardini non viene menzionato.

Ulteriori amarezze che si sommano allo scacco personale – così era da lui inteso – e alla crisi storica del difficile dopoguerra che ben puntualizza in un altro libro, anch'esso in parte autobiografico, *Il calice*. Aveva sperato «... che quel lavacro di sangue fosse veramente lavacro di purificazione per l'umanità che aveva con le sue mani preparato l'espiazione per i suoi delitti per la violazione della legge morale da lei commessa...». Aveva provato «una brama di giustizia di elevazione singola e collettiva» che l'aveva fatto «vivere in un'atmosfera di messianicità». Lo attendeva invece «la delusione della pace» poiché «vide le masse adulterare quello che era il mio sogno, che consciamente o no era in loro: la giustizia e l'amore»[38].

[35] Enrico Isoppi fu sindaco repubblicano di Carrara dal 1946 al '51.

[36] Esistono a tal proposito pagine sincere e dolenti sempre in *Lazzaro*. Sulle sue inquietudini e crisi personali, vedi anche R. MASTROGIOVANNI, cit., pag. 17 – 18 e 31.

[37] J. LOMBARDINI, *Lazzaro*, cit., pag. 46.

[38] J. LOMBARDINI, *Il Calice*, cit., pag. 33 – 34. L'episodio relativo alla delusione per la mancata possibilità di ritrovare la prefazione del Roccatagliata Ceccardi, già in R. MASTROGIOVANNI, cit., pag 10. Ceccardo Roccatagliata Ceccardi era morto nella notte tra il 2 e 3 agosto 1919.

Tenta invano di reagire impegnandosi politicamente in un momento in cui, nel generale disordine, si stava facendo largo con la violenza il fascismo. Ne resta però amaramente deluso...

> Sono tornato alle lotte politiche che fanno fermentare l'anima rude della nostra gente come un vino generoso. Ho voluto rivivere l'idea mazziniana, alla quale... avevo aderito nella mia prima giovinezza, ho partecipato ad adunanze clandestine, Ho infiammato i dubbiosi... ho cercato di riannodare con uno zelo che il mio bisogno di attività per dimenticare aumentava, le file spezzate dall'altro partito dell'organizzazione e della propaganda[39].

La stessa vana operazione che, in coincidenza con l'avvento del fascismo, cercava di compiere *L'Almanacco repubblicano*, riportando in copertina in tricromia la *Diana Garibaldina* di Plinio Nomellini in cui, su uno sfondo autunnale e tempestoso, il generale passa in rassegna le camicie rosse[40].

Sempre nelle pagine de *Il calice* rinveniamo talora alcuni interessanti accenni alla figura di San Francesco. Non casualmente. C'era in atto – in quel periodo storico – una riproposizione, anche da parte delle gerarchie cattoliche, del Santo che più di altri permetteva un aggancio col popolo in quanto era considerato quasi un «alter Christus».

Dell'Assisiate – la cui figura secondo alcuni studiosi è accostabile a quella di Pietro Valdo – Lombardini apprezzava l'assoluta coerenza tra vita e predicazione, il pauperismo, il rapporto quasi diretto tra uomo e Dio, il suo piegarsi al servizio degli altri e la predicazione itinerante compiuta in «perfetta letizia».

Un giorno – ha già aderito all'evangelismo – immagina d'incontrare il Santo in una strada di campagna e di aver da lui dei precetti di vita: «Se nel tuo cuore c'è odio – l'ammonisce – tu non puoi restare vicino a Francesco che volle esser vicino a Gesù. Se nel tuo cuore arde l'amore per la ricchezza non puoi essere vicino a me che morii sulla nuda terra per amore di chi morì sulla croce»[41].

Risultato di tale scelta esistenziale, l'alter ego di Jacopo, Andrea, un personaggio de *Il calice*, appare come «... un asceta mistico, erede diretto dei primi discepoli del Poverello d'Assisi, pieno di luce, desideroso di spandere su tutto e tutti la musicalità che vibrava nel suo cuore». Nella stessa opera si elogia in seguito il «... canto del Giullare di Dio che aveva dato una voce al Creatore e alle cose»[42]. E sarà proprio un canto, udito durante una celebrazione, a spingere Lombardini ad entrare nella chiesa protestante di Carrara: di lì il suo futuro cammino nell'evangelismo[43].

---

[39] J. LOMBARDINI, *Il Calice*, cit., pag. 24.

[40] *L'Almanacco* è del 1923, il secondo della serie che Giovanni Conti lanciò in coincidenza dell'avvento del fascismo. Porta l'etichetta *Libreria politica moderna:* una casa editrice quasi clandestina nella lotta al fascismo e alla monarchia.

[41] In *Ho incontrato San Francesco*, in «Aronte», 26 aprile 1953. Il brano è stato tratto da J. LOMBARDINI, *Sui monti*, Torre Pellice, 1938. Di prossima pubblicazione un saggio della scrivente intitolato *Il Francescanesimo nella cultura popolare delle Apuane*.

[42] La citazione in J. LOMBARDINI, *Il Calice*, cit., pag. 11 e pag. 70.

[43] Il pastore titolare della Chiesa metodista di Carrara era Ludovico Vergnano; quel giorno predicava invece il pastore valdese Suffredo Colucci che così espresse in un suo diario la venuta di Jacopo: «Nella chiesetta di Carrara ho annunciato stamane la Parola di Dio. Il testo della medita-

Siamo nel luglio del '21. Le squadre fasciste, che spadroneggiavano ormai nella zona, nel mese precedente lo avevano minacciato ed aggredito come stavano sistematicamente facendo con tutti gli oppositori politici per portarli dalla loro parte o per spezzarne la resistenza[44]. Egli, tuttavia, nel crollo completo di quanto gli stava attorno, mentre molti cambiavano bandiera, rimane ancorato alla sua fede repubblicana.

La forte crisi personale si è in gran parte risolta con l'approdo al credo evangelico: una scelta coerente e sofferta che tuttavia lo pone ancora una volta in posizione minoritaria e non facile.

Principale mediatore del passaggio, al di là dell'esemplare figura di Francesco, è il pensiero di Giuseppe Mazzini. Anch'egli «un mistico... – secondo Salvemini – che possedeva la fede che smuove le montagne»[45] con la sua avversione per l'indifferentismo, la visione religiosa della vita, la ricerca di un'organizzazione supernazionale capace di unire ed accomunare tutti gli uomini secondo la legge della fratellanza e del progresso.

Nella figura di Lombardini viene dunque a realizzarsi concretamente un processo, tanto interessante quanto poco conosciuto, che caratterizza in parte la storia dell' 800, non solo locale: la fusione che allora avvenne tra protestantesimo e una frangia di repubblicanesimo.

Un argomento, quello dello studio dei rapporti tra «... i due movimenti religiosi – scriveva il Dioscoridi – suggestivo quanto complesso» da trattarsi sia dal punto di vista teorico, considerando le rispettive affinità e divergenze ideali, sia da quello concreto, cercando di stabilire

> se, in che senso e in quale misura elementi mazziniani abbiano direttamente agito in seno alle varie correnti protestanti o ad esse abbiano semplicemente collaborato; e, per contro, quali elementi appartenenti al protestantesimo abbiano appartenuto al movimento mazziniano.

Concludendo con le sue parole, si tratterebbe di «vedere se e per quale ampiezza i due movimenti coincidano, considerando il fatto tanto in rapporto all'Italia che all'estero»[46]. Il che – a prescindere dagli importanti studi dello Spini[47] – è ben lungi dall'essere trattato con la dovuta attenzione, nonché generalmente diffuso.

---

zione odierna è – Figliuol mio, dammi il tuo cuore –. Poco prima di iniziare il sermone, mentre la congregazione cantava, è entrato un giovane...», in S. MASTROGIOVANNI, cit., pag. 17.

[44] Testimonianze delle persecuzioni fasciste a Gragnana, in U. FEDELI, cit., pag. 156, 170 e seg.

[45] Si tratta di frammenti d'argomento mazziniano raccolti da Galante Garrone nelle carte salveminiane in materia a lui tutte donate. GAETANO SALVEMINI (1873 – 1957), durante il suo esilio nel periodo fascista, si mantenne sempre legato agli ambienti di Giustizia e Libertà, come attesteranno le sue *Memorie di un fuoriuscito* (1960) e fu, nel 1939, tra i promotori della Mazzini Society.

[46] In A. DIOSCORIDI, *Caratteri del movimento protestante in Toscana durante il Risorgimento*, in «Atti del V Convegno Storico Toscano: relazioni tra Inghilterra e Toscana nel Risorgimento», Lucca, 1953, pag. 109.

[47] G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Napoli, 1956; *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870 – 1904)*, Torino, 1971.

Mazzinianesimo ed evangelismo

In *Lazzaro* Jacopo trasfigura il proprio incontro con il pastore evangelico e lo fa precedere da un suo soggiorno a Roma, assai interessante perché rivelatore di complessi intrecci di motivazioni letterarie, politiche e religiose.

In una lettera del 3 febbraio 1860 Mazzini aveva scritto che tale città aveva «il diritto di divenire non solo capitale d'Italia, ma anche centro morale della unità di Europa. Il passato dell'Urbe la rende degna lei sola di tutte le capitali del mondo di tale missione... (a Roma) ogni uomo dovrebbe sentirsi tormentato da un'idea dominatrice: quella di compiere la sua missione».

Ed è proprio ad una rigenerazione morale – necessaria anzi indispensabile secondo il grande genovese prima di ogni azione politica – che Jacopo viene invitato dall'Urbe stessa, la quale, personificata, gli parla direttamente:

> Invano cerchi di sfuggire al mio fascino; la mia voce è più forte del male che ti opprime vennero a me uomini che come te erano ciechi e sordi, ma io parlai ed essi piegarono le loro ginocchia sulla mia terra che sentivano sacra... Nel mio nome l'Italia seppe risorgere. Per me che ho dato la civiltà ai popoli... io, Roma, che ti parlo stasera perché ho pietà di te, ti dico: – Risorgi![48].

Non è facile oggi comprendere la grande forza d'attrazione dell'antica «caput mundi» che dal grido garibaldino «O Roma o morte» giunge a pervadere quasi tutta la prima metà del '900, perché fatta propria, sulla scia carducciana, dai letterati anche locali. Lorenzo Viani documenta la «venerazione» degli intellettuali apuani per questa città rappresentandola, quasi visivamente, nell'atteggiamento di Ceccardo Roccatagliata Ceccardi che s'inginocchia nel Foro e formula il desiderio che lì nei pressi, alla sommità dell'Arco di Tito, venga tumulato Carducci, il «vate della terza Italia», nel cui canto, fortemente anticlericale, vibrava il culto della romanità.

Da questa proposta – fatta propria pure da altri poeti quali D'Annunzio e Lucini – traspare chiara l'esigenza di erigere in Roma un monumento laico nazionale che possa validamente contrapporsi al Vaticano[49]. E a chi, se non proprio al Carducci, che aveva immaginato Garibaldi al Gianicolo guardare sdegnoso, sul cavallo fermo, verso San Pietro?

Le vicende risorgimentali – per le loro prospettive anche fortemente antipapali – avevano già attratto numerosi evangelici, molti dei quali appoggiarono l'azione mazziniana e soprattutto garibaldina. Pensiamo alla grande partecipazione degli stessi alle guerre d'indipendenza e in particolare al fondatore della Chiesa Libera Italiana, Alessandro Gavazzi, che seguì Garibaldi a Mentana e a Bezzecca[50].

La battaglia contro il potere temporale della Chiesa rivestiva pure l'aspetto di una lotta provvidenziale tesa com'era alla «distruzione» della Roma dei papi, identi-

[48] J. LOMBARDINI, *Lazzaro*, cit., pag. 94 e 95.

[49] L. VIANI, cit., pag. 65. Sulla sepoltura di Carducci a Roma la proposta del Roccatagliata in un suo articolo commemorativo pubblicato ne *Il Popolo* il 16 febbraio 1907, ribadita in un vibrante telegramma al ministro della pubblica istruzione, on. Rava; quella di D'Annunzio nella *Canzone per la tomba di Giosuè Carducci*, pubblicata il 21 febbraio nel *Corriere della sera;* quella di Lucini nella poesia *Ai mani gloriosi di Giosuè Carducci*, Varazze, 1907.

[50] G. SPINI, *Risorgimento...*, cit., pag. 339.

ficata in quella «novella Babilonia» la cui rovina è indicata dalla Bibbia come inizio di una nuova era nella storia dell'umanità[51]. Tale appunto l'interpretazione del protestantesimo d'oltralpe. E non solo di esso. «È il papa-re che ritarda il momento della completa liberazione d'Italia» aveva esclamato Garibaldi nel suo discorso a Napoli del 31 ottobre 1860: «il genio del male per l'Italia è il papa-re»: ecco il grande ostacolo da eliminare, la «condicio sine qua non», per realizzare un futuro migliore.

Siamo di fronte ad un'atmosfera messianica, di cui occorre tener conto per comprendere, scrive Giorgio Spini, il travolgente entusiasmo inglese o americano per la causa italiana durante il Risorgimento vista, in quest'ottica, quasi alla stregua di una crociata contro il «Male». Se la Bibbia preconizza la distruzione di Babilonia,

> Mazzini col suo linguaggio profetico parla della fine della Roma papale. Come non concludere che Mazzini e la Bibbia vadano d'accordo? Ignorare questa atmosfera, come in genere suol fare la storiografia del Risorgimento significa precludersi la via alla comprensione di una delle sue più singolari ripercussioni fuori della penisola[52].

Non casualmente uno splendido esemplare del Libro per eccellenza – ora nella collezione Spadolini – venne donata dai protestanti inglesi a Garibaldi, il 26 aprile 1864, tra i fatti di Aspromonte e Mentana[53].

Ignorare siffatta atmosfera significa quindi – oseremmo dire – anche non riuscire a comprendere la complessità profonda, nella temperie ottocentesca, dei rapporti tra repubblicanesimo e protestantesimo, movimenti entrambi «religiosi» oltre che individuali anche politico-nazionali. L'evangelismo infatti si presentava all'epoca sotto un aspetto diverso, sottolinea ancora lo Spini, da quello classico della Riforma: era cioè di tipo romantico e tendeva a collegarsi alle tradizioni culturali italiane esaltando le vittime dell'intolleranza cattolica: Gerolamo Savonarola, Arnaldo da Brescia, Paolo Sarpi...[54].

A livello mondiale il secolo XIX era stato inoltre caratterizzato dal cosiddetto Risveglio e in Italia si erano andati profilando vari filoni. Accanto alla già citata Chiesa Cristiana Libera di formazione garibaldina, privilegiante la polemica antiromana, ne esisteva un'altra che faceva capo a Piero Guicciardini – d'illustre casato fiorentino, discendente del famoso Francesco – che faceva leva sull'unicità del fatto religioso e l'importanza della conversione individuale. Infine nell'ultima parte dell'Otto e i primi del Novecento – accanto ai tentativi mai cessati di proselitismo delle chiese svizzere e valdesi – si era registrato il sorgere e dilatarsi di un indirizzo molto attento a quella questione sociale, che era stata tanto a cuore anche a Mazzini.

Alla diffusione della Bibbia e degli opuscoli religiosi, si unirono quindi elargizioni di denaro agli organizzatori della propaganda locale, visite a domicilio, conforti

[51] Ibidem, pag. 252, n. 1.

[52] Ibidem, pag. 257.

[53] La Bibbia donata a Garibaldi, in G. SPADOLINI, cit., pag. 151. Sul permanere, a livello popolare, dell'idea del papa come «vero Anticristo» anche in epoca attuale, vedi alcuni episodi di contestazione nei confronti di Giovanni Paolo II durante le sue visite a Wellington (1989) in Nuova Zelanda, Tokyo (1981) e l'anno seguente a Glasgow ove egli fu definito con questo appellativo; cfr. D. DEL RIO, *Umiliavano il Papa chiamandolo 'Servo di Satana'*, in «Famiglia Cristiana», n° 16, 1998.

[54] G. SPINI, *Osservazioni alla comunicazione del prof. Alvaro Dioscoridi*, in «Atti del V Convegno Storico Toscano: relazioni tra Inghilterra e Toscana nel Risorgimento», Lucca, 1953, pag. 116.

religiosi ed aiuti a famiglie bisognose, istituzioni di scuole private, associazioni di beneficenza e forme di mutua assistenza fra i lavoratori stessi. Nel contempo divenivano sempre più forti le comunità inglesi e svizzere in Italia.

Erano infine giunti in Italia dall'Engadina molti droghieri e pasticcieri che, integratisi nel nuovo ambiente italiano, avevano favorito la penetrazione evangelica, non solo tra media ed alta borghesia, ma pure tra i ceti popolari[55].

Evangelismo nel Carrarese

Anche Carrara fu interessata da una progressiva "calata" degli svizzeri, che avvenne in una situazione preesistente di forte immigrazione di stranieri – per lo più commercianti ed imprenditori inglesi – causa ed effetto dell'incremento della produzione di marmo[56]. In tutto il suo comprensorio, inoltre, data la precoce industrializzazione, era possibile riscontrare una delle più alte concentrazioni di proletariato, come nella vicina Spezia, ove nuclei di "liberi" erano presenti già prima dell'unità d'Italia. Negli anni successivi a questa, anche nel carrarese si diffuse, ampiamente favorita dalle colonie straniere locali, la predicazione evangelica, promossa dall'azione incisiva di un pastore presbiteriano dell'Ohio, William Gallogly Moorehead[57].

I primi locali di culto della Chiesa Cristiana Libera sorsero a Carrara nel cosiddetto Stradone di San Francesco, ora via Verdi, e in un paese di cavatori, Torano, rispettivamente nel '64 e nel '65.

Quest'ultima comunità – secondo lo Spini – era in particolare molto legata al Guicciardini e composta da operai mazziniani ed evangelici i quali avevano formato una società di mutuo soccorso[58].

L'esistenza, molti decenni dopo, di tali nuclei protestanti in ambito popolare è testimoniata da Lombardini stesso. Egli infatti ne *Il giovane dal liuto* rappresenta alcuni operai del marmo abitanti dei paesi a monte come apostoli orgogliosi dell'evangelismo. «Siamo pochi – dice uno di essi, Pié (Pietro), valentissimo lavoratore delle cave – ma l'esser pochi, invece di intimidirci, ci dà un senso di responsabilità...»[59].

Al protestantesimo aderì anche Francesco Valentini, democratico, repubblicano con venature socialisteggianti, capo di una loggia massonica. Ex sacerdote, dal '79 all'81 ebbe la carica di prosindaco di Carrara e fu maestro elementare e predicatore

---

55 G.SPINI, *Risorgimento...*, cit., pag. 202.

56 V. DA MILANO, *Industriali e commercianti del marmo inglesi a Carrara tra il 1820 e il 1870*, in «Atti dell'Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti», vol. VIII, 1952.

57 William Gallogly Moorehead (1836 – 1914). Secondo lo SPINI, *Risorgimento...*, cit., pag. 364, era all'opera in Italia per conto dell'AFCU e dovette essere «di una certa distinzione intellettuale come prova la carriera universitaria da lui fatta dopo il proprio rimpatrio negli USA».

58 Cfr. anche M.C. SACCHETTO, *I moti anarchici di Lunigiana del 1894*, tesi di laurea, relatore G. Quazza, Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Torino, Corso di laurea in Materie Letterarie, a.a. 1971 – '72, pag. 57, che ricorda la presenza in loco di una chiesa riformata composta da una colonia straniera e da elementi locali nonché una fiorente loggia massonica di rito scozzese.

59 J. LOMBARDINI, *Il giovane del liuto*, cit. pag. 50.

evangelico[60]. Scomparsi i "liberi" e morto il pastore Valentini, le comunità di Carrara e Torano attraversarono un periodo di crisi dal quale si ripresero grazie al proselitismo del pastore Ludovico Vergnano della Chiesa Metodista Wesleyana.

Mazzini è sempre il grande tramite. Lo è anche per un altro interessante personaggio trasferitosi a Carrara dalla natia Arezzo, Azeglio Righi, che passa dal cattolicesimo all'evangelismo all'epoca del Lombardini. Ricordiamo di lui alcuni versi significativi dell'intima connessione sempre esistente tra repubblicanesimo e protestantesimo:

> Salve o Savona, dove fu prigione / Mazzini con fida compagna la Bibbia / sognando per l'Italia Redenzione. / Salve o Savona dove libertade / si predica e si espande l'Evangelo / portando salvezza nelle tue contrade… [61].

È proprio il Vergnano ad aiutare il Nostro in una graduale conversione che avviene in seguito al suo primo casuale ingresso nella sala del culto, attratto – come si è detto – dal canto dei fedeli. Da allora Lombardini diventerà convinto diffusore del credo evangelico. Dopo un biennio trascorso a Roma, per frequentare i corsi di teologia della storica facoltà valdese, torna a Gragnana ove fa sorgere una fiorente comunità. In seguito, in collaborazione con il segretario nazionale dell'A.C.D.G., Cesare Gay, organizza anche convegni giovanili e studenteschi a Bocca di Magra, attività di cui restano ancora documenti nella tradizione orale[62].

In Carrara tuttavia stavano per sopraggiungere tempi assai duri dal punto di vista economico. Già nel '27 si era manifestata una forte crisi nel settore marmifero. Dopo il '29, in seguito alla recessione mondiale,

---

[60] Francesco Valentini (1837 – 1911), nativo della frazione di Fossola, ordinato sacerdote nel '60, depose l'abito talare nel 1864, convinto dal Moorehead. Nel 1874 fu eletto nel consiglio comunale e fu prosindaco dal '79 all'81. Lo Spini lo cita nel suo libro *Risorgimento*…, cit., pag. 365, come appartenente ad una loggia massonica. Sulle logge massoniche basse, frequenti nella nostra zona, esisteva il detto dialettale *èsr d'la mazòkla*, cioè appartenere alla massoneria, che aveva significato un tempo piuttosto ampio e suonava come «essere oppositore in senso lato dello stato monarchico e del governo». Esisteva fino a poco tempo fa a Bedizzano, altro paese a monte, un documento marmoreo di tali sette: un'insegna in cui accanto ai simboli massonici appaiono mazzuolo e subbia, quindi si trattava di una loggia formata prevalentemente da cavatori. La massoneria bassa, o democratica, fu distinta nei rapporti di polizia fin dal 1867 da quella alta o regia; cfr. A. BIANCHI, cit., pag. 24.

[61] Ludovico Vergnano (1884 – 1964). L'Inghilterra sovvenzionava i metodisti wesleyani ed a Carrara erano presenti molti inglesi. Anche il console di Germania era metodista e favoriva l'evangelizzazione. La poesia di AZEGLIO RIGHI in *La mia firma*, opuscolo s. d.; nelle varie liriche messaggi di attualità.

[62] Molti ricordano con piacere i canti che accompagnavano le riunioni e le predicazioni spesso all'aperto, in barca sul Magra, «quasi nuovi Apostoli» – la suggestiva immagine è della signora Carla Menghi Bedini – nelle riunioni dell'A.C.D.G., l'Associazione Cristiana dei Giovani. A Torano la signora Filomena Fruzzetti, che abitava accanto alla sala di riunione, rammenta ancora alcuni versi di un canto udito da fanciulla: «Oh beati su nel Cielo / i credenti nel Signore / pace, gioia e vivo amore / trovan presso il buon Gesù».

A Gragnana venne creata anche una scuola domenicale: le giovani evangeliche – ricorda ancora la Menghi – intrattenevano i piccoli, mentre il predicatore laico parlava agli adulti: si riunivano in una casa privata adibita a chiesa ed aperta anche ai cattolici.

> l'industria del marmo restò paralizzata, con conseguenze semplicemente terrificanti per la popolazione locale. Non si era mai vista tanta fame, tubercolosi e tracoma come nei villaggi dei cavatori... Poiché le cave erano chiuse e la zona non offre assolutamente alcun'altra risorsa, la situazione era effettivamente disperata. Jacopo viveva poveramente di lezioni private ed è facile capire quali fossero le sue difficoltà sotto il regime fascista. Letteralmente il suo ultimo soldo e il suo ultimo pezzo di pane erano a disposizione degli affamati del suo paese.

Anche se si trattava dei suoi stessi persecutori. Questa la testimonianza di Giorgio Spini, talora in quei tempi suo ospite a Gragnana[63].

Del resto non avrebbe potuto esserci, col regime dominante, nessuna collusione né illusione, da parte di Jacopo. La sua posizione ideologica era simile a quanto, in tale periodo di delirio nazionalistico, andava scrivendo uno storico recentemente scomparso, Franco Venturi, che appartenne poi al movimento di Giustizia e Libertà fondato nel '30 da Carlo Rosselli, di cui diresse il giornale, *GL*:

> È un errore confondere l'idea di nazione con il nazionalismo del tempo presente. L'unità nazionale era la forma che doveva assumere una libertà attiva, espansiva, rivoluzionaria. Nella parte migliore del Risorgimento l'unità è inseparabile dalla libertà[64].

Il periodo della Val Pellice e la Resistenza

Lombardini continua a lungo a dar lezioni private a Carrara. Chi lo ebbe come precettore in casa, e talora gradito ospite alla propria tavola, ha ancora per lui parole di vera stima: «un gentiluomo, un'anima eletta, una figura luminosa». Nel suo lavoro era preciso, accurato e quindi benvoluto dagli allievi e dai loro familiari.

Dimostrava più della sua età: alto, allampanato, un pò curvo, dall'aria malaticcia, era tuttavia simpatico, gioviale. In paese veniva chiamato confidenzialmente *'l zi Ià* – lo zio Jacopo o – *'l maè* – il maestro. Buon conversatore, non trattava mai – là

[63] In S. MASTROGIOVANNI, cit., pag. 32 e 33. Un altro testimone del tempo, lo storico carrarese Antonio Bernieri, scrisse nel suo libro di ricordi «i fallimenti a catena avevano gettato sul lastrico migliaia di operai... il numero dei suicidi aumentava e in città si conoscevano questi frequenti casi di disperazione... la politica finanziaria del fascismo, 'quota 90', aveva recato un danno incalcolabile alle esportazioni. Dopo la crisi mondiale del '29 la situazione economica della nostra città precipitò in un abisso senza fondo di disoccupazione di fallimenti delle principali aziende, di miseria, di fame...». A. BERNIERI, *Il senso di una vita*, Carrara, 1993, pag. 47.

[64] Franco Venturi fu dirigente del Partito d'Azione. Era tra i capi di tale partito riunitisi a Torino l'8 settembre in casa di Ada Gobetti ove vennero decisi due centri di raccolta e di smistamento: uno nel cuneese con recapito in casa di Duccio Galimberti, l'altro a Torre Pellice in casa di Mario Rollier. Qui parteciparono a varie riunioni, tra gli altri, Jacopo Lombardini, i fratelli Malan, Giorgio Spini, il cui nome di battaglia era Valdo Gigli... Di Duccio Galimberti – medaglia d'oro al valor militare – ucciso brutalmente dai fascisti il 3 dicembre 1944 e già citato l'8 dicembre dal C.L.N. piemontese come «eroe nazionale», è stata sottolineata la formazione mazziniana, dovuta in gran parte all'influsso della madre Alice Schauzer, letterata e poetessa, molto vicina alle idee del grande Genovese. Duccio stesso ne parla in una lettera inedita a Benedetto Dalmastro scritta un mese prima della morte: «... Io la sento come una crociata la nostra, e un dovere morale da cui non ci si deve ritrarre. In questo ringrazio la mamma di avermi permeato di spirito mazziniano, di culto al dovere...». In A. RUATA, *Duccio Galimberti*, in L. Pasqualini, M. Saccenti, *«Due risorgimenti – pagine di storia italiana (1796 -1947)»*, Firenze, 1961.

dove era accolto in qualità d'insegnante – né di religione né di politica, anche se tutti conoscevano le sue idee in materia: rispettava gli altri e si faceva rispettare [65].

Talora, seguendo la famiglia Vennai, si recava a villeggiare a Bousson nell'alta Val di Susa. In uno di questi periodi sereni si dedicherà alla stesura de *Il lebbroso di Samaria,* libro che, come egli dice nell'introduzione, «è terminato di pensare e scrivere in un romitaggio delle Alpi Cozie nella quiete solenne e mistica dei monti»: onde il suo pensiero «va riconoscente a chi gli offrì quel riposo e quella meditazione, e per essi, ai loro bimbi: Carla e Beppe Vennai»[66].

Comincia tuttavia, durante le vacanze estive, a soggiornare sempre più spesso – ospite della famiglia di Cesare Gay a Prarostino – nelle Valli Valdesi. Era colpito ed anche affascinato dalla loro vaga somiglianza con quelle dei suoi monti, confessa nel già citato *Il giovane dal liuto* identificandosi – si è detto – nel protagonista, un carrarese insoddisfatto di sé e della città in cui vive, che trova finalmente la pace trasferendosi lassù e facendosi evangelico.

> Ecco il vallone del Subiasc, la gola pittoresca e selvaggia dove egli avrebbe vissuto… rocce enormi, rudi, aspre, impervie… il suo pensiero corre alle Apuane all'orrido e bel vallone di Vinca che egli ha tante volte percorso[67].

In seguito anch'egli finisce per stabilirsi definitivamente al Nord, prima a Torino, quindi a Torre Pellice ove gli viene offerto un posto d'insegnamento al Convitto Valdese.

«I giovani – scriverà Alessandro Galante Garrone – si accostavano fiduciosi a questo cinquantenne che, parlando di Mazzini e della Bibbia, li educava all'antifascismo»[68]. Anche delle semplici conversazioni tra amici, rammenta Malan, divenivano per lui «… vere lezioni di antifascismo non sul piano storico o strettamente politico, ma anche sul piano morale: sull'immoralità del pensare fascista». Un atteggiamento che era «quasi come naturale conseguenza del suo amore per il Carducci; spesso ci recitava il Ça ira o A Satana: Gittò la tonaca / Martin Lutero: / gitta i tuoi vincoli / uman pensiero»[69].

---

[65] Ricordi dell'apprezzato magistero di Jacopo sono ancora vivi in alcuni carraresi. Abbiamo avuto testimonianze concordanti da appartenenti alle famiglie presso cui si era recato come precettore: i Caramatti, i Ciaranfi, i Lavaggi e appunto i Vennai.

[66] Cfr. J. LOMBARDINI, *Il lebbroso di Samaria*, Torre Pellice, 1935, pag. 6. Una foto a Bousson con i piccoli Vennai e con i loro amici – di cui era insegnante – è datata agosto 1933.

[67] J. LOMBARDINI, *Il giovane dal liuto*, cit., pag. 125.

[68] A. GALANTE GARRONE in *Le valli della libertà*, in «Il Corriere della sera», 25 luglio, 1986.

[69] In R. MALAN, *Amici, fratelli, compagni – Memorie di un valdese del XX secolo*, Cuneo, 1996, pag. 50. In queste pagine Roberto Malan traccia un profilo di Jacopo ricordando di essere stato suo ospite per qualche mese a Gragnana e di aver vissuto insieme a lui e alla sua famiglia dando lezioni private per contribuire al proprio mantenimento. Rammenta anche che Lombardini dedicò a lui e ad Augusto Armand Hugon uno dei suoi libri: *Sui monti*. Al profilo del Nostro da lui tracciato, contrapporrei le affettuose e nobili parole dedicategli dallo stesso parlando in terza persona: «E divennero amici, e quasi non si accorsero della differenza di età e di vita, e se il giovane, tesoreggiando la triste esperienza dell'altro, poté evitare cadute e delusioni, questi poté vedere ancora che la vita è bella se guardata con occhio limpido: che esistono ideali nei quali è bello credere e per i quali si deve combattere…». Malan gli era particolarmente caro perché gli ricordava nell'aspetto un caro amico perduto, Giovanni Serventi. In J. LOMBARDINI, *Novelle e racconti,* Torre Pellice, 1937.

Per questa sua aperta e dichiarata avversione alla dittatura, è costretto a lasciare il collegio e la cittadina: lo denuncia, per propaganda contro il Regime, il padre di un allievo dell'istituto.

Segue lo scoppio del secondo conflitto mondiale. Dopo l'8 settembre '43, partono dalla Val Chisone le prime organizzazioni partigiane di Giustizia e Libertà alle quali egli si unisce come cappellano laico valdese e commissario politico del Partito d'Azione, cui aveva aderito già prima del 25 luglio.

Lui stesso lascia un diario su questa sua esperienza e spiega in alcune lettere le motivazioni che l'avevano spinto lassù: l'insofferenza per il dominio tedesco, il disprezzo per la Repubblica di Salò, la condanna di «ogni sopruso, ogni prepotenza, ogni dominio dell'uomo sull'uomo» come dell'ignavia degli «indifferenti», degli «astenuti». E non ultimo il desiderio «di fare un pò di bene»[70].

Per Lombardini infatti – è ancora Galante Garrone – il far del bene si risolveva sempre in un incitamento all'azione, ad adoprarsi per creare un mondo migliore, più libero e più giusto. Una sera, in una stalla, nel predicare alla banda di Bobbio Pellice ricordò le parole di Gesù davanti alla tomba di Lazzaro: «Togliete via la pietra!». E spiegava: «Occorre che ciascuno per quanto può lavori a togliere la pietra che chiude il sepolcro».

In questa prospettiva politica, ed anche etico-religiosa, avrebbe potuto far sue le nobili parole di Parri ai giudici

> Io che ho creduto nel valore civile della storia nazionale che insegnavo a scuola, che nel 1916 ho inteso combattere per la grandezza morale della patria e per un'idea augusta di libertà e giustizia, io non potevo non sentire che l'esempio del Risorgimento e il dovere del 1915 erano ancora il dovere di oggi. Ho anche sentito, come in guerra, che ai più consapevoli spetta ineluttabilmente l'onore dell'esempio[71].

Alla Resistenza nelle valli del Piemonte parteciparono in massa i Valdesi.

La fronda era stata alimentata da tempo dalla cultura teologica evangelica. Tra le personalità di maggior rilevanza ricordiamo Giovanni Miegge, pastore di Massello, il quale – collegandosi al movimento morale del protestantesimo, promosso in Germania da Karl Barth – insegnava che la fuga dal mondo non era purezza, ma viltà, poiché il cristiano non deve mai sottrarsi alle sue responsabilità terrene. Ed anche Giuseppe Gangale, collaboratore di Piero Gobetti, animatore del cosiddetto neoprotestantesimo verso il quale indirizzarono la propria attenzione esponenti politici quali Lelio Basso, Ugo La Malfa e Giorgio Amendola[72].

---

[70] Le parole di Lombardini in S. MASTROGIOVANNI, cit., pag. 54 e seg. *I Diari* – o meglio quanto resta di essi – sono stati pubblicati in ibidem. Il Partito d'Azione era nato al principio del 1942 dalla fusione dei nuclei di Giustizia e Libertà e di una aliquota del disciolto Partito Repubblicano coi gruppi universitari, di recente formazione, del liberal-socialismo e cogli intellettuali che nel 1924 – '25 erano stati seguaci di Giovanni Amendola capo dell'ultima opposizione democratico-liberale.

[71] In L. PASQUALINI, M. SACCENTI, cit. pag. 532.

[72] Cfr. A. PENNA, S. RONCHI, cit., pag. 213. Per uno studio dell'apporto valdese alla Resistenza, vedi D. ROCHAT, *La Resistenza nelle Valli Valdesi*, Torino, 1969; R. MALAN, *Amici...*, cit. Gobetti, contro tutti i compromessi tradizionali della storia italiana, aveva richiamato al coraggio dei propri ideali, all'assunzione delle proprie responsabilità, all'eroismo dell'impegno: vero esempio di «eroe borghese» come lo definì Eugenio Montale. Suo è il richiamo all'evangelismo assunto come

La Resistenza nelle Valli Valdesi poteva quindi a buon diritto ben definirsi «secondo Risorgimento», poiché dietro a giovani di saldi propositi e chiari ideali – i partigiani combattenti – c'erano finalmente anche quelle masse rurali che il profeta ligure aveva preconizzato: la gente del popolo che provvedeva ai viveri, nascondeva i feriti[73].

Lo stesso nome Giustizia e Libertà della V Divisione Alpina – protagonista incontestata della lotta di liberazione nelle principali valli pinerolesi, Val Pellice, Val Germanasca e Val Chisone – era ben radicato nella formazione culturale di Lombardini. Risulta infatti coniato sulle parole di Carducci che, nella lirica *Nostri santi e nostri morti*, del 1869, aveva immaginato la «bianca turba» dei martiri del Risorgimento in attesa di altri riscatti che... «in su le tombe guarda, attende e sta. / Riposeranno il dì della vendetta / de' la giustizia e de' la libertà». Un ritorno quindi agli ideali risorgimentali,

> al credo morale di Mazzini – pensiero ed azione – ritrovato come unica certezza consolante in quella generale catastrofe. Quel credo – scrive Calamandrei parlando dei fratelli Rosselli – che dà all'esistenza umana un senso di tranquillità superiore agli eventi e che aiuta i martiri a non scansarsi di fronte alla morte.

Si era così finalmente colmata, per usare le parole dello stesso

> la frattura che i fratelli Rosselli avevano denunciato venti anni prima tra la decrepitezza della classe dirigente, ormai incapace di difendere gli ideali del Risorgimento ridotti per essa a formule inerti, e il cieco attivismo di una nuova gioventù senza ideali e... la vita aveva ricominciato ad essere pratica quotidiana di generosità e di sacrificio[74].

Grazie ad una continua collaborazione sul piano pratico e ad un grande, reciproco rispetto si era altresì momentaneamente composta un'altra secolare frattura, quella tra cattolici e protestanti, uniti tra loro, al di sopra di divisioni antiche, nei confronti del comune nemico da combattere. In questo rifulse particolarmente Lombardini, profeta di pace ed anticipatore quasi dell'ecumenismo, lui che, già a Carrara, era riuscito a realizzare momenti di sereno colloquio e confronto con gli amici cattolici e che in Gragnana aveva spezzato e condiviso il pane del Signore con l'anziana madre rimasta nel suo credo. Più tardi aveva dettato per una famiglia amica questo significativo testo per una lapide da apporsi su un'edicola di Sant'Antonio, a Serra-

valore culturale e sociologico in un articolo del 1923 riportato significativamente nel 1925, *Il nostro protestantesimo*, ora in P. GOBETTI, *Scritti politici*, a cura di P. SPRIANO, Torino, 1969, pag. 824 e seg. Sui rapporti tra Spadolini e Gobetti, cfr. G. SPADOLINI, *Gobetti*, a cura di C. Ceccuti, in «Nuova Antologia», Firenze, ott.- dic. 1996; vedi anche P. BAGNOLI, *Pietro Gobetti: cultura come coscienza storica*, in «Nuova Antologia», Firenze, gen. – mar., 1999.

[73] In S. MASTROGIOVANNI, cit., pag. 50 – 51. Vedi nella stessa prospettiva G.SALVEMINI, *I contadini italiani dal Risorgimento alla Resistenza*, in L. PASQUALINI, M. SACCENTI, cit., pag. 982, ove si fa riferimento allo scritto di Mazzini intitolato *Della guerra d'insurrezione conveniente all'Italia*, del 1833 in cui questi – mettendo a profitto le idee del colonnello piemontese Bianco di Saint-Jorioz, esule del 1821 – preconizzava la guerra per bande.

[74] P. CALAMANDREI, *Uomini e città della Resistenza*, Bari, 1955, pag. 57. Brano dell'arringa di parte civile pronunciata dallo stesso a Roma davanti all'alta corte nel processo contro gli assassini dei fratelli Rosselli. Riguardo a questi ultimi ricordiamo che Nello si era laureato con una tesi su Mazzini e il movimento operaio e che la tradizione mazziniana era ancora nella loro famiglia un vivo incitamento poiché il genovese era morto proprio in casa dei loro parenti Rosselli Nathan, a Pisa.

valle Scrivia: «Mostriamoci il cammino a vicenda e togliamo le spine l'uno al sentiero dell'altro mentre la prova dura: son tante le pene: fratelli vogliamoci bene».

La posizione di Jacopo, lo rende quindi – in questa prospettiva – quasi un precursore degli attuali indirizzi delle confessioni cristiane, ove si tende a privilegiare quanto unisce rispetto a quanto divide.

Durante un terribile rastrellamento tedesco, il 24 marzo del '44, il Lombardini, per non abbandonare un compagno ferito, cade nelle mani dei nazisti. Trattenuto al municipio di Bobbio e orrendamente torturato, viene in seguito rinchiuso nella caserma Airali, poi alle Nuove di Torino.

È quindi trasferito al campo di concentramento di Fossoli, presso Carpi, ed infine deportato a Mauthausen. Dopo aver lavorato alla costruzione di strade nel campo di lavoro di Melck conosciuto come «la tomba degli Italiani», lo ricoverano nell'infermeria perché ammalatosi, sfinito dalle incredibili sofferenze.

Qui, pur in condizioni spaventevoli di vita, riesce ad avere parole altissime di fede e speranza per i compagni, inframmezzate da ricordi affettuosi del suo borgo natio di cavatori e da pensieri per i discepoli e gli amici caduti per la libertà. Affermava infatti che «bisogna darsi da fare sempre, nella buona e nella cattiva sorte, senza occuparsi più che tanto dei casi propri»[75]. Da tale principio trae la forza di celebrare – nell'orrore della prima prigionia e nella visione continua di crudeltà e sopraffazioni – la ricorrenza della morte di Giacomo Matteotti[76].

Fra gli scritti di quel periodo ricordiamo una poesia del luglio '44 – molto interessante ed incisiva nella sua asciutta e commossa tensione – dedicata ad un giovane cattolico, Sergio Toja, al cui nome verrà in seguito intitolata la V Divisione alpina di Giustizia e Libertà. Amico del valdese Lo Bue col quale si era arruolato, era caduto, appena ventunenne, a Bibiana Torinese nel tentativo di liberare dei partigiani fatti prigionieri

> Sergio, fratello, ti ho visto / sul marmo di sala mortuaria / piccola e nuda e solitaria / e in alto una forma di Cristo. / Come Lui, nudo e forato, di nulla coperto che un panno / nel vestibolo dedicato / – a quei che risusciteranno –. / Tu così hai fatto partenza: / forse anch'io, ora, ho più fretta; / che vuoi: si vive, si aspetta / con indisciplinata impazienza[77].

La sua attesa avrà termine il giorno della liberazione dell'Italia, il 25 aprile 1945, quando a Mauthusen viene ucciso in una camera a gas e il suo corpo finisce nel forno crematorio.

Questa la motivazione della medaglia d'argento alla memoria:

> Lombardini Jacopo fu Francesco e fu Musetti Assunta da Gragnana (Apuania) classe 1892, partigiano combattente. Uomo di cultura e patriota di sicura fede fu, subito dopo l'ar-

[75] In F. MARUFFI, cit., pag. 193 -194.

[76] In S. COALOVA, cit., pag. 73 – 74. Giacomo Matteotti divenne, per l'antifascismo, un mito inarrestabile, nonostante i tentativi compiuti dal regime di far dimenticare il sacrificio del deputato socialista. Fu oggetto di una devozione popolare che assunse le caratteristiche di un vero e proprio culto.

[77] In S. MASTROGIOVANNI, cit., pag. 72 – 73. Sergio Toja in seguito fu insignito di medaglia d'oro. I versi di Lombardini sono dedicati alla madre dell'eroico giovane e datati 16 – 19 luglio 1944.

mistizio, animatore infaticabile della lotta di liberazione nelle Valli del Pellice e della Germanasca; conosciuto ed amato dai giovani che andava ammaestrando nella fede alla Libertà e alla Patria. Caduto in mano ai tedeschi nel corso di un duro rastrellamento e crudelmente seviziato, manteneva sempre contegno elevato ed esemplare, affrontando con cristiana serenità il duro calvario dei campi di concentramento. Barbaramente suppliziato chiudeva l'esistenza nel servizio dei più nobili ideali[78].

Jacopo Lombardini: una figura esemplare da riproporre in tempi, come quelli presenti, ove assistiamo non senza sgomento ad una generale caduta d'ideali e tensione morale. Nella sua vicenda umana e storica si realizza – scrisse Giorgio Bouchard – «la parabola di una dialettica coniugazione tra fede evangelica e responsabilità politica, tra pietà e razionalità, tra la fragilità dell'uomo e la forza delle idee, tra sconfitta personale ed efficacia storica»[79].

ROSA MARIA GALLENI PELLEGRINI

Un ringraziamento particolare al professor Giorgio Spini per le preziose indicazioni bibliografiche ed ai familiari di Jacopo Lombardini: Gabriella Musetti Bianchi, Valdo Musetti e Gino Bianchi, nonché Maria Baccini Cattani, e Giovanna Cattani Dell'Amico, per le pubblicazioni del congiunto offertemi in consultazione e le loro informazioni su episodi che lo riguardano.

Si ringraziano anche quanti hanno collaborato, fornendo opere, delucidazioni e testimonianze scritte e orali: Laura Canci, Vittorio Caramatti, Trudi Flütsch, Filomena Fruzzetti, Marco Gisola, Silvia Keller, Nanda Lavaggi Morelli, Carla Livi Senesi, Ottelia Matazzoni Pellistri, Carla Menghi Bedini, Maria Rosa Menoni Vennai, Aurora Munda Telara, Giuseppe Pezzica, Michele Secchiari, Giuseppe Vennai, Mario Venutelli.

L'autrice ha riproposto la figura di Jacopo Lombardini nell'articolo, *Mauthausen: un figlio di Gragnana morì nel lager nazista*, comparso su *La Nazione* il 6 aprile 1997.

---

[78] Dal Bollettino Militare 16 gennaio 1954. Carrara gli ha dedicato la scuola elementare e una strada di Gragnana e una lapide nella scuola elementare stessa. Un'altra, sulla facciata della sua casa natale, fu apposta dal Partito d'Azione nel 1946. Un Centro Studi a lui intitolato è a Cinisello Balsamo. A Torre Pellice esiste un monumento ai morti nei lager a al Bagnau un'epigrafe a Jacopo Lombardini ed ai caduti «che alla sua scuola – in queste baite impararono – ad amare la libertà…», ove compare come data della morte il 24 aprile 1945. Per Mastrogiovanni (cit., pag. 123), è invece il 25 aprile, seguendo la testimonianza di Nino Bonelli, un avvocato saluzzese compagno di lotta di Duccio Galimberti, che, deportato a Mauthausen, assistette agli ultimi giorni di Lombardini.

[79] Prefazione di G. BOUCHARD in S. MASTROGIOVANNI, cit., pag.6. Anche G. SPINI dedicando un suo studio *Le minoranze protestanti in Italia*, del 1950, ha avuto per lui alte parole: «Alla cara e venerata memoria di Jacopo Lombardini, predicatore evangelico che in campo di sterminio nazista affrontò sereno torture e morte atrocissima per la libertà di ogni italiano».

Il giorno 27 febbraio 1998, invitata ad un Convegno di Studi Mazziniani svoltosi nell'Aula Magna dell'Accademia di Belle Arti di Carrara, ha tenuto una relazione sullo stesso.

L'8 maggio 1999 è stata designata come oratrice ufficiale in occasione delle onoranze tributate dal Comune di Carrara al suo eroico figlio. Erano presenti – assieme alle autorità locali – il sindaco di Torre Pellice, Marco Armand Hugon, Giulio Giordano, presidente dell'ANPI e Franco Pasquet, partigiano delle Valli Valdesi, che aveva conosciuto personalmente Jacopo Lombardini.

Il Comune di Carrara inoltre ha fatto distribuire in tutte le scuole l'opuscolo, opera della scrivente, dal titolo *Jacopo Lombardini*, breve sintesi della sua vita e del suo operato.

BIBLIOGRAFIA

ANTONIOLI M., PIETRO GORI, *Il cavaliere dell'anarchia*, Pisa, 1995.
BAGNOLI P., PIETRO GOBETTI, *Cultura come coscienza storica*, in «Nuova Antologia», Firenze, gen. – mar., 1999.
BARATTINI M., *Vento di levante, farina non ce n'è*, in «Le Apuane», a. I, n °2, 1981.
BERNIERI A., *Cento anni di storia sociale a Carrara (1815 – 1921)*, Milano, 1961.
BERNIERI A., *Il senso di una vita*, Carrara, 1993.
BIANCHI A., *Storia del movimento operaio a La Spezia e in Lunigiana 1861 – 1941*, Roma, 1975.
BLUMENBERG H., *Elaborazione del mito*, Bologna, 1992.
Breve storia della Chiesa Evangelica Metodista di Carrara, stampa in proprio, s.d.
CALAMANDREI P., *Uomini e città della Resistenza*, Bari, 1955.
CALEO A., *Carrara alla ribalta della storia 1859 – Il grido di dolore*, Carrara, 1959.
CARDUCCI G., *Poesie, MDCCCL – MCM*, Bologna, 1924.
CARETTI S., *Matteotti. Il mito*, Milano, 1994.
CARPI A., *Diario di Gusen*, Torino, 1993.
CAUVIN A., GRASSO G., *Nacht und Nebel: uomini da non dimenticare*, Torino, 1981.
Chi sono i valdesi?, opuscolo, Torino, s.d.
CLADES U., *Roccatagliata Ceccardi*, Firenze, 1969.
COALOVA S., *Un partigiano a Mauthausen – La sfida della speranza*, Cuneo, 1985.
DA MILANO V., *Industriali e commercianti del marmo inglesi a Carrara tra il 1820 e il 1870*, in «Atti dell'Accademia Lucchese di Scienze, Lettere ed Arti», vol. VIII, 1952.
DIOSCORIDI A., *Caratteri del movimento protestante in Toscana durante il Risorgimento*, in «Atti del V Convegno Storico Toscano: relazioni tra Inghilterra e Toscana nel Risorgimento», Lucca, 1953.
FEDELI U., *Anarchismo a Carrara e nei paesi del marmo*, Carrara, 1994.
FORZANO G., *Carrara nel '59*, Firenze, 1911.
FRASCHIA M., FUMERO E., *E il povero Lombardini? Era già troppo vecchio e malridotto*, in «La beidana», anno 11, n° 2, 1995.

GALANTE GARRONE A., *Le valli della libertà*, in «Il Corriere della sera», 25 luglio 1986.
GALANTE GARRONE A., *Franco Venturi storico e militante,* in «Nuova Antologia», gennaio – marzo 1995, Firenze, 1995.
GALASSO G., *La presenza nascosta di Mazzini nella tradizione democratica italiana*, in «Il Mulino», XXI, 1972.
GALLENI PELLEGRINI R.M., *Un episodio poco noto del dominio estense a Torano. Due documenti a confronto*, in «Le Apuane», a. XV, n° 30, 1995.
GALLENI PELLEGRINI R.M., *Echi del dominio estense e del primo cinquantennio postunitario nei detti dialettali carraresi*, in «Atti e memorie della Accademia Aruntica di Carrara», vol. I, 1995, Carrara, 1996.
GALLENI PELLEGRINI R.M., *Il marmo, l'uomo, la memoria*, Carrara, 1996.
GALLENI PELLEGRINI R.M., *Carlo Fontana e Carrara*, Carrara, 1996
GALLENI PELLEGRINI R.M., *La statua come metafora nella cultura letteraria ed artistica tra l'otto e il novecento*, in «Atti e memorie dell'Accademia Aruntica di Carrara», vol. II, 1996, Carrara, 1997.
GALLENI PELLEGRINI R.M., *P.B.Shelley tra storia e leggenda*, in *«Le Apuane»*, a. XVI, n° 32, 1996.
GALLENI PELLEGRINI R.M., *Le 'ville' a monte di Carrara. Caratteri storico-demologici peculiari: Gragnana millenaria sentinella della Valle del Carrione*, in «Le Apuane», a. XIX, n° 37, 1999.
GAY ROCHAT D., *La resistenza nelle Valli Valdesi, 1943 – 1944*, Torino, 1985.
GESTRI L., *Capitalismo e classe operaia in provincia di Massa-Carrara*, Firenze, 1976.
GOBETTI A., *Diario partigiano*, Torino, 1956.
GOBETTI P., *Scritti politici*, a cura di P. Spriano, Torino, 1969.
KAISER D., *Fast ein Volk von Zuckerbäckern? Bündner Konditoren, Cafetiers und Hoteliers in europäischen Landen bis zum Ersten Weltkrieg*, Zurigo, 1985.
KLAPISCH-ZUBER C., *Carrara e i maestri del marmo (1300 – 1800)*, Modena, 1973.
LAVAGNINI L., *Carrara nella leggenda e nella storia*, Livorno, 1962.
LAZZONI E., *Un episodio di mala signoria degli Estensi da servire di documento alla futura storia d'Italia. Carrara e gli stati d'assedio ovvero un anno di sofferenza di Domenico Scopsi nelle carceri della commissione militare di Massa-Carrara*, Massa, 1860.
LEDEEN M.A., *D'Annunzio a Fiume*, Bari, 1975.
LOMBARDINI J., *Il calice*, Santa Maria Capua Vetere, 1925.
LOMBARDINI J., *Il libro delle benedizioni*, Firenze, 1930.
LOMBARDINI J., *Il lebbroso di Samaria*, Torre Pellice, 1935.
LOMBARDINI J., *Lazzaro*, Torino, 1935.
LOMBARDINI J., *Novelle e racconti*, Torre Pellice, 1937.
LOMBARDINI J., *Il giovane dal liuto*, Torre Pellice, 1938.
LOMBARDINI J., *Sui monti*, Torre Pellice, 1938.
LOMBARDINI J., *La croce ugonotta*, Torre Pellice, 1943.
LUCINI G.P., *Ai Mani gloriosi di Giosue Carducci*, Varazze, 1907.
MALAN R., *Una lettera per R.Malan*, in «La luce», 19 maggio 1978.
MALAN R., *Amici, fratelli, compagni – Memorie di un valdese del XX secolo*, Cuneo, 1996.
MARUFFI F., *Il Codice Sirio (i racconti del lager)*, ediz. fuori commercio a cura dell'autore, 1992.
MASCARDI M., *Omaggio a Gragnana – Ricordi dei tempi che furono*, stampa in proprio, s.d.
MASTROGIOVANNI S., *Un protestante nella Resistenza – Jacopo Lombardini*, (Firenze, 1962), Torino, 1985.
MORI R., *La lotta sociale in Lunigiana, 1859 – 1904*, Firenze, 1958.
MUSSI L.,*Un soggiorno di Mazzini a Massa*, in «Atti e memorie della deputazione di Storia patria per le Antiche Provincie Modenesi», VIII, vol. IX, Modena, 1959.
Nel segno di Garibaldi, Parma, 1993.
NESTI A.G., *Cristo socialista – Una tradizione popolare (1880 – 1920)*, Torino, 1971.
PASQUALINI L., SACCENTI M., *Due risorgimenti – Pagine di storia italiana 1796 – 1947*, Cappelli ed., 1961
PENNA A., RONCHI S., *Il protestantesimo*, Milano, 1981.

PERTICI R., *Per una storia del 'vario nazionalismo italiano'*, in «Rivista storica italiana», a. XCVII, fasc. III, Napoli, 1985.
PICCIOLI C., *Gli agri marmiferi del Comune di Carrara*, Carrara, 1958.
POGLIANO F., *Pietro Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, Bari, 1976.
ROCCATAGLIATA CECCARDI C., *L'Italico vate alle nuove età*, in «Il Popolo», 16 febbraio 1907.
ROCCATAGLIATA CECCARDI C., *Tutte le opere*, a cura di P.A.Balli, Pisa, 1979.
ROCHAT D., *La Resistenza nelle Valli Valdesi*, Torino, 1969.
ROSINA T., *Ceccardo Roccatagliata Ceccardi*, Genova, 1937.
RUATA A., Duccio Galimberti, in Pasqualini L, Saccenti M., «Due risorgimenti – Pagine di storia italiana 1796 – 1947», Firenze, 1961.
SACCHETTO M.C., *I moti anarchici di Lunigiana del 1894*, tesi di laurea, relatore G. Quazza, Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Torino, Corso di laurea in Materie Letterarie, a.a. 1971 – '72.
SBERTOLI V.L., *Un volontario del '59*, Pisa, 1935.
SERAFINO E., *Aspetti religiosi della Resistenza a Torino*, in «Centro studi sulla Resistenza piemontese 'Giorgio Catti'», stampa in proprio, s.d.
SERENI U., *Il Prometeo apuano*, in «Alceste De Ambris – Lettere dall'esilio», Parma, 1989.
SERENI U., *Il sogno del 'liberato mondo'*, in «Fra il Tirreno e le Apuane: arte e cultura fa Otto e Novecento», Firenze, 1990.
Significativa lettera di Mazzini alla gioventù carrarese, in «Terra nostra», n° 2.
SPADOLINI G., *Gli uomini che fecero l'Italia*, Bergamo, 1989.
SPADOLINI G., *Gobetti*, a cura di C. Ceccuti, in «Nuova Antologia», Firenze, ott. – dic., 1996.
SPINI G., *Osservazioni alla comunicazione del prof. Alvaro Dioscoridi*, in «Atti del V Convegno Storico Toscano: relazioni tra Inghilterra e Toscana nel Risorgimento», Lucca, 1953.
SPINI G., *Risorgimento e protestanti*, Napoli, 1956.
SPINI G., *L'Evangelo e il berretto frigio. Storia della Chiesa Cristiana Libera in Italia (1870 – 1904)*, Torino, 1971.
SPINI G., *Introduzione*, in «Il fondo Guicciardini nella Biblioteca Nazionale generale di Firenze», (catalogo a cura di L.Invernizzi), Firenze, 1984.
VALIANI L., *"Giustizia e Libertà" e Partito d'azione – In memoria di Franco e Gigliola Venturi*, in «Nuova Antologia», aprile – giugno 1955, Firenze, 1955.
VIANI L., *Roccatagliata*, Milano, 1928.

NOTE E DOCUMENTI

Letterarietà ed eresia nel Medioevo

La collana *Cambridge studies in medieval literature* comprende studi su Dante, Chaucer, il *Roman de la Rose* e altri capolavori della letteratura medievale europea ed ha dedicato il suo ventitreesimo volume ad un tema affascinante, che è presente in modo nuovo nell'attenzione degli studiosi, ossia il rapporto tra eresia e scrittura (*Heresy and Literacy 1000-1530*, edited by Peter Biller and Anne Hudson, Cambridge University Press, 1994). Il volume è uscito da cinque anni ed alcuni dei ricercatori hanno già avuto modo di ampliare e aggiornare gli interventi presenti in queste pagine[1]. Tuttavia pare utile ritornare sopra i saggi presenti in questo volume, perché presentano molti elementi di interesse e perché permettono alcuni ragionamenti a partire dalle tesi esposte. Si darà risalto, ovviamente, in modo particolare ai temi che maggiormente concernono il nostro Bollettino e, data la scarsa diffusione e la lingua straniera, si abbonderà nei riassunti degli interventi.

Il primo capitolo, *Heresy and literacy: earlier history of the theme*, di Peter Biller funge da introduzione, che focalizza il tema dell'opera, ossia l'analisi del rapporto tra eresia e "letterarietà" nel medioevo. Il termine chiave, che è più di "alfabetizzazione" e meno di "letteratura", comprende tutto quello che ha a che fare con la cultura scritta, il leggere e lo scrivere, il rapporto diretto con i libri, e così via. Dopo l'interesse per la cultura orale, per le fonti di culture subalterne a lungo ignorate dagli studiosi, in questi anni si riscontra un certo ritorno a studi proprio sulla cultura scritta, che ha acquistato però una nuova prospettiva. Non è un semplice ritorno alla storia ufficiale e dotta, fatta solo di documenti scritti, di archivi istituzionali e così via; infatti, come al solito, ogni termine riceve il proprio senso dal suo opporsi e differenziarsi da un altro. L'analisi di un testo scritto, della sua influenza e della sua diffusione è certamente condotta in modo diverso se viene dopo la puntualizzazione dell'importanza delle culture coeve che non si creavano e trasmettevano grazie ai libri, dello studio della reale scarsa diffusione dell'alfabetizzazione, e così via. Le ricerche che trovano spazio in questo volume non si interessano, quindi, delle eresie "dotte", la cui nascita in rapporto costante con il libro è autoevidente, e sono perciò sicuramente letterate, ma sulle eresie "popolari", cercando di capire l'importanza della letterarietà nel loro ambito.

Biller intende analizzare la fortuna precedente del tema, individuando tre momenti principali della discussione: il medioevo, la polemica cattolico-protestante, l'eresiologia del Novecento. Nel medioevo la prima cosa che salta agli occhi negli accenni delle fonti contemporanee è il tema dell'eretico come "illitteratus", e proprio per questo motivo ina-

---

[1] Di alcuni di questi lavori si è già dato conto sul Bollettino, ad esempio Giorgio Tourn ha ampiamente recensito, sotto il titolo eloquente *Riflessioni libere su un libro affascinante* («BSSV» n. 178, pp. 103-114), i due volumi di Pierrette PARAVY, *De la chrétienté romaine à la Réforme en Dauphiné*.

datto a predicare. Ci sono tuttavia molte differenze a seconda del periodo, anche per l'influenza che avrà lo sviluppo di una letteratura concernente le eresie. Gli scrittori della Chiesa intorno al 1000, infatti, erano ancora poco preparati sull'argomento, sicuramente fondamentale era lo scritto di Agostino sulle eresie, ma senza molto di più a disposizione. A partire dal Duecento, invece, gli strumenti iniziano ad essere molti, perché l'eresia, da fenomeno limitato, assunse dimensioni ragguardevoli, e perciò richiese risposte più corpose a partire dalla seconda metà del XII secolo. Al centro dell'attenzione c'erano in particolare Valdesi e Catari. Sia i termini, sia i concetti della questione erano tratti dalla Scrittura (spesso richiamato ad esempio il passo di Atti 4:13), dai Padri, dalla cultura latina contemporanea. "Illitteratus" significava estraneo alla cultura latina e della Chiesa, non necessariamente anche da quella laica e volgare. Nel XI secolo, pertanto, il primo topos di eretico come sinonimo di illitteratus, viene ad esempio presentato da Alain de Lille. Questo topos persiste, ma con il diffondersi dell'eresia, dalla seconda parte del XII secolo, la Chiesa inizia a porsi il problema del successo dell'eresia e cerca di educare i propri predicatori. L'esempio massimo è la creazione dell'ordine dei domenicani, dediti a questa funzione fin dal nome ufficiale: Ordo fratrum predicatorum. I Catari, in genere, sono allora visti come molto istruiti, mentre per i Valdesi l'esame delle fonti presenta elementi contraddittori: se spesso, infatti, sono dipinti come illetterati, si sottolinea anche la loro capacità nell'uso del volgare e lo studio a memoria di molti passi biblici. Per la Chiesa ufficiale l'immagine che riassume con più forza l'idea che vuole imporre per quanto riguarda il problema della letterarietà e i suoi rischiosi intrecci con l'eresia, diventa adesso quella di S. Domenico che vince la prova del fuoco contro i Catari, di grande successo iconografico: insomma i libri eretici sono sconfitti da altri libri.

Dalla parte degli eretici si ritrova la stessa duplicità di tecniche, che ha luogo tra i loro avversari: talvolta presentano sé stessi proprio come "illetterati" contro la Chiesa letterata, oppure oppongono libri a libri. L'essere incapaci di leggere e scrivere, l'inappartenenza al mondo dei dotti, e pertanto a quello dei potenti, è assunto come segno di vicinanza agli apostoli. Ad esempio un valdese collega esplicitamente il fatto di essere in grado di leggere e scrivere con il potere, che corrompe. Per quanto riguarda la tecnica di ribattere ai libri coi libri, anch'essa mostra i punti di differenza tra la Chiesa ufficiale e la dissidenza degli "eretici": l'opposizione fondamentale non è più, come era per l'immagine di Domenico, quella che conduce alla vittoria dell'autorità maggiore, ma solitamente una totalmente diversa, dove la vittoria va ai libri comprensibili, e perciò quelli in volgare su quelli incomprensibili, cioè scritti nel latino della Chiesa.

Il secondo periodo che torna a riflettere su questi temi è quello della polemica tra protestanti e cattolici. La storia confessionale protestante mantenne vivo, per i suoi scopi apologetici, l'interesse per l'eresia. Fondamentale in questo senso è l'opera di Flacius Illiricus, il *Catalogum Testium Veritatis*, che lega, con una continuità di testimoni perseguitati, la Chiesa primitiva a Lutero. La chiesa romana, in questo quadro, è vista come ispirata da Satana e perciò dedita alla sistematica mistificazione della Scrittura, vera e propria distorsione per eccesso di conoscenza. Dall'altra parte gli eretici, invece, si limitano giustamente alla Scrittura, e Valdés la fa tradurre in volgare. Lo schema interpretativo è chiaro: da un lato ci sono i troppo dotti che mistificano, dall'altro la Sola Scrittura.

Per quanto riguarda lo sviluppo degli studi moderni, Biller distingue tra quelli nati nelle università e le tendenze storiografiche e in senso più largo intellettuali. Nel primo caso, si nota da un lato una grande crescita di edizioni di testi eretici nel corso del Novecento, che ha permesso di studiare in modo rinnovato questi argomenti. Il domenicano Antoine Dondaine ha pubblicato molti testi catari e valdesi (tra i quali la confessione di fede di Valdés). E, come lui, hanno fatto molti altri: Anne Hudson sui Lollardi e il gruppo di lavoro di Enea Balmas per il valdismo alpino, che ha mostrato come la cultura valdese parte dalla cultura clericale del tardo medioevo, ma opera delle scelte riconoscibili all'in-

terno di questa cultura. La riserva di Biller su queste ultime ricerche sul valdismo alpino è legata al fatto che sono state condotte soltanto da filologi, che non usano le fonti degli storici, mentre gli storici di quest'area usano poco i libri manoscritti (con le eccezioni di Merlo e Paravy), a differenza dell'utile incrocio di metodi e conoscenze che è stato operato dagli studiosi dei lollardi.

Accanto al rinnovamento delle conoscenze delle fonti, c'è stato uno sviluppo anche delle linee di interpretazione. Fondamentali in questo senso sono le opere di H. Grundmann: sul topos dell'eretico (1927), sulla somiglianza dei movimenti eretici o ortodossi dei secoli XII e XIII (1935) e sulle parole "litteratus" e "illitteratus" (1958). Negli ultimi tempi è stato il lavoro di Stock[2] a fornire i temi e il vocabolario dell'attuale ricerca.

Per quanto riguarda le tendenze più largamente intellettuali, Biller si chiede perché il nesso "letterarietà-eresia" assuma un così intenso interesse oggi. Da un lato, può essere la tentazione di usare una parola di "moda" degli studiosi come è stato per "oralità" o "testualità". Ma potrebbe anche avere connessioni con la riflessione sulla rivoluzione tecnologica delle comunicazioni o con la filosofia francese e gli sviluppi della teoria della letteratura. Passa poi a disegnare linee per una mappa delle tendenze negli studi di eresiologia[3], mostrando come, se la "scuola di eresiologia" della Columbia tenta di inserire l'eresia in un quadro concreto, materiale, tangibile, gli studi di Cohn, Moore e Lerner precorrono invece già la linea attuale del tema di questo libro, nel momento in cui diventava di moda il tema della cultura popolare e della cultura d'élite (cita al proposito le "Annales", gli studiosi russi che risalgono a Bachtin e gli italiani a Gramsci, oppure gli studi di Carlo Ginzburg, e quelli di Merlo sul Piemonte del Trecento, o di Cameron sulla stessa area). Gli eretici venivano visti attraverso un nuovo modello interpretativo, come cultura popolare non compresa e spesso distorta dalla cultura d'élite (gli inquisitori, ma anche i pastori istruiti a Ginevra). Arrivando agli anni più recenti, si nota la presenza di molti studi soprattutto in Inghilterra, come testimonia questo libro e quello di Anne Hudson sui Lollardi, ma anche altrove, tanto che si può parlare di un vero e proprio periodo d'oro per l'eresiologia.

Dopo questo saggio introduttivo, seguono alcuni studi di interesse meno diretto per il nostro Bollettino, come il saggio di R. I. Moore su letterarietà e nascita dell'eresia, cioè sul periodo che va all'incirca dal 1000 al 1150, di Bernard Hamilton sull'influenza di testi dualisti orientali sui Catari, del curatore Peter Biller sulla letterarietà dei Catari di Linguadoca, di Lorenzo Paolini sulla cultura scritta dei Catari italiani, di Aaron Gurevich (*Evidence of the thirteen-century "exempla"*), che ribadisce come l'eresia nasca in un contesto che è dominato dalla cultura orale, nel quale la stragrande maggioranza delle persone non sa leggere e in tutti domina il modo di pensare orale piuttosto che quello scritto (il XIII secolo, dicono Le Goff e J. C. Schmitt, è il periodo dell'esplosiva espansione della parola parlata: nasce il genere dell'*exemplum*). L'oralità del Medioevo non era solo mancanza di conoscenza, ma l'espressione di una specifica visione del mondo.

Alexander Patschovsky (*The literacy of Waldensianism from Valdes to c. 1400*), invece, apre una sezione specificamente incentrata sui valdesi. Parte dal libro aperto che campeggia nell'affresco di Paschetti [sic] nell'Aula Sinodale di Torre Pellice, per rimarcare a sua volta l'ambivalenza che avevamo visto dominare nel dibattito medievale. Infatti, se i valdesi fanno partire tutto dalla Bibbia, cioè dal libro (elemento a favore della letterarietà), rifiutano tuttavia l'esercizio tipico della "cultura del libro", ossia l'esigenza dell'interpretazione, dell'esegesi. Individuata così una tensione tra l'origine da un libro e

[2] B. Stock, *The implication of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, N.J., 1983.

[3] Su questo Bollettino, nel n. 174, curato da Grado G. Merlo, lo stesso Biller aveva tracciato, piú ampiamente, il panorama eresiologico negli Stati Uniti e in Gran Bretagna

la contemporanea mancanza di un vero interesse intellettuale, la indaga nei primi due secoli del movimento, tramite una rassegna di testi che informano del rapporto tra valdesi e letterarietà. Il primo, fondamentale, è nella notizia di Stefano di Borbone, che riferisce come Valdés avesse commissionato la traduzione di testi biblici in volgare. È un fatto di grande importanza, anche se non unico (negli stessi anni, a Liegi, intorno al movimento dei Beghini, viene compiuta una scelta analoga), e subito molto imitato. Intorno al 1200 tradurre la Bibbia diventa praticamente sinonimo di essere valdesi. I valdesi, però, perdono subito il ruolo guida ottenuto con la traduzione della Bibbia, perché non la accompagnano con una lettura attiva e, conseguentemente, con una produzione propria. Valdés era "non multum litteratus" secondo Stefano di Borbone e anche Walter Map lo descrive senza cultura teologica, nel famoso aneddoto. Il maggiore esempio contrario a questa tendenza è quello di Durando d'Osca, unico personaggio legato al movimento dei Poveri di Lione che può essere incluso nella prima fila dei teologi della sua età. Altri esempi di letterarietà si possono però indicare nella raccolta di *sententiae* dell'Anonimo di Passau e nella lettera dei poveri lombardi ai fratelli tedeschi (1218), in latino, con citazioni bibliche e dei Padri. Per più di un secolo, però, non ci sono altre testimonianze di scrittura valdese. A metà del Trecento il *Liber electorum* narra l'origine apostolica dei valdesi, dal segreto amico di papa Silvestro, fortunata "controleggenda" da opporre a quella della donazione costantiniana. La lingua è ancora il latino, perché l'orizzonte culturale era il medesimo per un prete ordinario e per un predicatore valdese. Ma anche a quest'epoca si rivela l'ambivalenza, infatti se probabilmente i "magistri" valdesi avevano rapporti con l'università, i valdesi inquisiti da Zwicker disprezzavano il valore dell'istruzione universitaria. Questa istruzione era tuttavia presente, leggibile nell'interrogatorio di Raymund da Costa e di altri. Gli autori cattolici, da Map in avanti, presentano sempre i valdesi come idioti illitterati. Come abbiamo già visto l'esempio più noto è in Alain de Lille e anche la risposta valdese è quella vista prima: non siamo dotti, perché così erano gli apostoli (Atti 4:13). Tra i semplici credenti, poi, sicuramente dominava una cultura orale. L'anonimo di Passau mette tra le cause dell'espansione dell'eresia la loro sete di imparare e insegnare, soprattutto imparare la Bibbia a memoria, accusandoli di corruzione del testo e di arroganza. In conclusione, per Patschovsky, il rapporto tra valdesi e letterarietà è complesso e variabile nei luoghi e nei momenti, non può essere ridotto ad un'unica formula. Possono allora convivere il biblicismo rigido con nessuna apertura all'interpretazione nei membri semplici, la letterarietà indubbia dei predicatori e l'approccio ambivalente alla cultura dei libri. Per l'autore è però indubbio che dalla vivacità iniziale il movimento divenga una setta anemica intellettualmente, forse anche per influenza della scomunica. La letterarietà non si perdette mai del tutto, ma rimase pura ripetizione.

Più direttamente incentrato sul corpus dei libri valdesi è invece l'intervento di Anne Brenon[4]. Ne conferma l'appartenenza al periodo di apertura dei valdesi al movimento hussita e taborita e ai contatti con i primi riformatori. Il corpus della letteratura valdese ha una comune origine, forma e contenuto, pur essendo disperso in biblioteche europee. Brenon prende in considerazione i 24 "libri" in occitano prodotti dalle Valli e presenti in manoscritti conservati nelle biblioteche di Cambridge, Dublino, Ginevra, Dijon, Carpentras, Grenoble, Zurigo, cioè i manoscritti che passarono per le mani dei primi storici valdesi, Jean Léger e Jean-Paul Perrin. Lamenta il fatto che la maggior parte di questi testi non sia ancora stata pubblicata. La sua lettura unitaria di questo corpus considera la letteratura religiosa dei valdesi come un vero e proprio genere a sé: tutti i testi hanno uno spirito e uno stile comuni. Si tratta di una letteratura semplice, essenzialmente evangelica e morale, perfino moralistica, di forte carattere orale. In questo contesto è difficile distin-

[4] *The waldensian books*

guere chiaramente tra sermoni e trattati ed è imprudente trarne una storia letteraria dei valdesi come fece Montet nel 1885.

La partenza è ovviamente la traduzione della Bibbia. Sono Nuovi Testamenti, con frammenti dell'Antico (qui i libri sapienziali sono i preferiti), citazioni di Padri e autorità, tra i più presenti Giovanni Crisostomo. Ci sono anche lezionari e strumenti liturgici (passi per tutto l'anno, incipit, ecc.). Poi vengono i sermoni, largamente basati su testi del Nuovo Testamento, nel quale il vangelo preferito è quello di Matteo e l'epistola più citata è quella ai Romani. La letteratura valdese aveva, come alle origini, l'impulso evangelico come caratteristica principale. I testi morali e dottrinali hanno sempre tema religioso, ma senza esplicito riferimento alla predicazione. Possono essere inquadrati nei generi della letteratura medievale: si trovano summae (come il *Vergier de concolacion* o *Vertuz* per i quali ci sono fonti come la *Somme le Roi* di Laurent d'Orleans, individuata già da Montet). Alcuni testi, ben noti grazie a Gonnet e Molnár, mostrano il rapporto con hussiti e taboriti, ad esempio per quanto riguarda la negazione del Purgatorio. A giudizio di Brenon tutta questa letteratura è dominata da un tono cupo e drammatico. Persistente è il tema del Giudizio Finale. In tutti i testi c'è l'idea che il regno dell'Anticristo è arrivato e proprio per questo motivo ci sono le persecuzioni.

Insomma la rassegna di Brenon ribadisce: si tratta di libri tardi, adatti alle necessità pratiche dei predicatori, con ispirazioni sia medievali che postmedievali (ancora dopo Chanforan ci sono testi a favore della transustanziazione, ad esempio), in una mescolanza di vecchio e nuovo. L'originalità fondamentale di questa letteratura è il profondo legame con la Scrittura. Colpisce il fatto che sia una letteratura piena di pesante malinconia, da medioevo moribondo, proprio quando l'alba della Riforma poteva invece portare nuova speranza al movimento.

Il contributo di Pierrette Paravy: *Waldensians in the Dauphiné (1400-1530): from dissidence in texts to dissidence in practice*, è precedente ai volumi già recensiti sul Bollettino. Si basa su fonti variegate, dai processi, molto numerosi dopo la crociata del 1488 ai documenti fiscali, in particolare per quanto riguarda la vita socio-economica, dai manoscritti valdesi alle opere di controversisti cattolici, all'interpretazione data dai barba degli anni dell'adesione alla Riforma.

Dopo aver ripercorso le vicende storiche, dalle prime persecuzioni nell'area nel XIII secolo ai tentativi di estirpare l'eresia da parte di Jacques Fournier e Vincenzo Ferreri, alla crociata e al rifugio in Lombardia, Calabria e Provenza, fino alla riabilitazione nel 1501 e 1509, Paravy tenta di descrivere la struttura e l'organizzazione del movimento. La sentenza di riabilitazione separava i barba dai semplici credenti valdesi, considerando colpevoli solo i primi. Questa visione cattolica, gerarchica, non si rendeva conto di una realtà molto diversa da sé. In realtà le famiglie erano la base della coesione e a livello più ampio c'erano uomini eletti per mantenere pace e concordia. I barba, ascetici e itineranti, erano molto importanti, ma non indispensabili per il mantenimento dell'identità. Per quanto riguarda il comportamento valdese, nei primi processi si parla dei barba che vanno a due, con libro, fanno sermoni e raccolgono le confessioni. Nei processi di riabilitazione viene sottolineato il sapere dei valdesi, il loro buon carattere ed il loro essere buoni cattolici. Certamente tutta la vita cristiana dei valdesi (dal battesimo al matrimonio al funerale) era segnata dalla locale parrocchia (romana), di proprio avevano solo confessione e predicazione dei barba. Nel 1530 a Morel questo sembrava tragico cedimento, quasi tradimento, ma per la generazione precedente era probabilmente normale.

Rispetto ai loro fratelli del Trecento, secondo Paravy, i valdesi del Delfinato intorno al 1500 hanno molto in comune, però presentano anche elementi nuovi, di apertura. Ad esempio si moltiplicano le glosse al Pater e al Credo e, soprattutto, c'è una notevole immissione di materiale hussita. Il *Tresor e lume de fe* rompe con la dottrina della transustanziazione. Inizia a caratterizzare i valdesi non più soltanto la polemica per la libertà di

predicazione, ma anche differenze sul dogma, che portano a rottura netta con Roma. Molnár parlava di nuova vita infusa ad un movimento in esaurimento. Ma il desiderio di testi, la loro ricerca mostra, d'altra parte, apertura e desiderio di informazione. Il movimento valdese era come una vigna sul tronco romano, al crollo del tronco avvenuto con la Riforma, può trovare un nuovo appoggio altrove. Nel nuovo mondo il valdismo portava con sé molte cose: un'identità forte, condizionata storicamente, l'organizzazione sinodale dei barba, l'esercizio della responsabilità nel cuore della comunità, i capi famiglia che nel momento della crisi prendono direttamente l'iniziativa. E ancora la precedenza della Scrittura sulla tradizione. La struttura dei Valdesi basati su famiglia, comunità e barba è molto forte. In questa struttura vissero il laboratorio del Cinquecento, quando bisognava rompere con il passato, ma il futuro era ancora lontano.

La domanda che apre invece l'intervento di Gabriel Audisio, *Were the Waldensians more literate than their contemporaries (1460-1560)?*, riporta più specificamente ai temi della letterarietà. Normalmente si lega, infatti, "eresia" a "scrittura" e "contadini" a "illetterati". I valdesi sono allora caso interessante, perché ad un tempo eretici e contadini. L'analisi di Audisio è condotta sui valdesi del Luberon, dove si parlava la lingua provenzale molto diffusa, ma poco scritta, perciò area più illetterata del nord della Francia. In questo contesto, quali erano le categorie che potevano possedere materiale scritto? In primo luogo il clero (soprattutto quello regolare), poi gli uomini delle università e la nobiltà, con rarissime eccezioni fuori da queste tre categorie. I valdesi vivevano in questo clima, i barba erano presi dalla popolazione rurale, passavano tre o quattro inverni di educazione, facevano voti di castità, povertà e obbedienza e ottenevano nuovi nomi. Itineranti a due, predicavano e ricevevano le confessioni. Imparavano a leggere e a scrivere, e a memoria pezzi della Scrittura, tutto in volgare. Ma quanto erano letterati? Al loro gregge parevano molto sapienti (tutti lo dicono nei processi). Gli inquisitori invece li consideravano illetterati. Probabilmente c'era una maggioranza con preparazione mediocre ed alcuni veramente dotti. Perciò erano forse in media più letterati del clero romano, ma meno degli intellettuali loro contemporanei. I valdesi, grazie ai barba, potevano essere più vicini ai libri (vederli, toccarli), cosa piuttosto strana per l'epoca. Molti elementi ci dicono che molti di loro sapevano scrivere, a differenza di tutti gli altri contadini (ad esempio, c'era una scuola a Mérindol).

In sintesi: il popolo valdese era più istruito del popolo cattolico, perché aveva grande venerazione per la Parola. I loro barba parevano loro dotti, ma lo erano meno dei dotti cattolici o dei riformatori.

Chiudono il volume scritti di Robert E. Lerner sui Beghini della Linguadoca e della Catalogna, di Geneviève Hasenohr sulle letture religiose dei laici nella Francia del XV secolo, di Anne Hudson sui Lollardi, che ripetono il paradosso del "laicus litteratus", di František Šmahel sugli hussiti e di Bob Scribner sul rapporto tra literacy e stampa all'inizio della Riforma tedesca.

In conclusione, benché Audisio dica che il popolo valdese era più istruito o Brenon ci mostri la ricchezza del corpus testuale, non è certo possibile affermare che la letterarietà possa essere considerata la specifica caratteristica dei valdesi nel periodo studiato. Certamente la riflessione va continuata e altri studi andranno condotti, ma si può dire che altri sono i caratteri, al di là delle variazioni e degli adattamenti ai vari secoli, che permangono in primo piano in tutta la vicenda valdese. In primo luogo l'esigenza iniziale, quella della predicazione, libertà e obbligo per ciascuno. Poi la biblicità, che è più importante della Tradizione, ma anche della teologia. E l'importanza fondamentale data alla storia come momento dell'interpretazione di sé (individuale e collettiva) e del compito sempre nuovo che viene affidato dal Signore di questa storia. Infine – elemento più prosaico, ma che ha una sua notevole importanza – la struttura familiare. Certo erano impor-

tanti i predicatori e la costruzione di un'identità cristiana basata in primo luogo sul Libro e poi sulla Storia, che ne è l'esplicazione e il luogo della sua incarnazione, ma anche il fatto che durante le persecuzioni, a Chanforan, in molti altri momenti, i capi famiglia, i laici, forse per dinamiche che saprebbe spiegare la sociologia di gruppo, forse per interessi di parentela, tuttavia hanno preso in mano la situazione in prima persona e hanno concretamente reso possibile il permanere dell'alternativa (riprendendo le parole di Tourn nella citata discussione del libro di Paravy) di una "altra ipotesi di cristianizzazione".

DAVIDE DALMAS

Alcune riflessioni su "La battaglia di Salbertrand" [1] e su una nuova "Relazione del Rimpatrio" [2]

Ci sono luoghi dove gli itinerari si incrociano e si mescolano. Luoghi che diventano monumenti, testimonianza, ricordo, e perdurano come le parole che li raccontano, parole che fanno immagini.

Luoghi nel tempo e nello spazio, di scala variabile, imponenti o modesti: posti sullo sfondo del presente, proiettano su di noi il passato, sono promossi a luoghi della memoria perché in essi apprendiamo la nostra diversità.

Salbertrand, come tutto il territorio percorso dal Rimpatrio, è uno di quei luoghi la cui analisi ha senso perché è stato investito di un senso, iscritto e simboleggiato, perché ha prodotto parole che sono segni, atti del tempo, immagini, documenti.

Il lavoro dello storico passa attraverso la ricerca e la comprensione di queste parole, arriva ai luoghi, ricostruisce la memoria e può mettere in scena la complessità di un evento, dipingere uno sfondo o illuminare di volta in volta un particolare.

Ferruccio Jalla ha scelto quest'ultima strada.

La battaglia non è la guerra: è vissuta come una prova, un ricorso estremo al giudizio di Dio, un'operazione di giustizia. Se non fosse buona la causa, non potrebbe essere buona la vittoria.

Quale destino ha avuto il ricordo della battaglia, quali segni ha lasciato?

E questa memoria è stata a sua volta considerata come espressione del contesto culturale che l'ha prodotta?

Com'è cambiato nel tempo l'atteggiamento storiografico di fronte al ricordo?

Cercando risposte a queste domande, possiamo entrare nel vivo dell'argomento, facendo alcune riflessioni su *la battaglia di Salbertrand* e *la Relazione Anonima PZ*

La battaglia di Salbertrand

Nella complessa vicenda del Rimpatrio, si combinano in un'unica trama, continuità, fratture, sopravvivenze. Senza voler entrare nel merito di argomentazioni già formulate (quali, ad esempio, le strategie politiche e diplomatiche messe in atto nella scena internazionale), dobbiamo rilevare la persistente tenacia di un sogno: quello di ritornare ad ogni costo nella propria terra dopo l'esilio, la prigionia e la diaspora del 1686.

Con l'aiuto dei Paesi Bassi e dei Cantoni protestanti Svizzeri, venne organizzato il rientro e, dopo due tentativi falliti, finalmente la spedizione poté attraversare la Savoia; quando arrivò nella valle della Dora e precisamente sulla sponda sinistra del fiume, do-

---

[1] Ferruccio JALLA, *La battaglia di Salbertrand*, in «Bollettino Storico Bibliografico Subalpino», XCVI (sec. sem. 1998), Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, pp. 501-582. La segnalazione bibliografica è stata pubblicata sul «BSSV» n. 183 (dic. 1998), pp. 133-134 a cura di Daniele Tron.

[2] Ferruccio JALLA, *Un documento inedito sul Rimpatrio. La relazione An. PZ*, «BSSV» n. 183, dicembre 1998, pp. 87-103.

vette misurarsi con l'esercito francese, ritenuto forte, preparato e ben armato. I Valdesi erano consapevoli che se non fossero riusciti a forzare lo sbarramento nemico, non avrebbero mai più potuto raggiungere le Valli.

La battaglia vittoriosa rimase nella memoria con la concretezza dell'esperienza trasmessa e, anche, con i tratti sfumati del mito.

La distinzione tra dati documentari e la loro interpretazione critica divenne non solo possibile, ma necessaria.

Il contributo di Ferruccio Jalla, è importante perché la ricostruzione che ha fatto dell'evento passa attraverso la memoria e le relazioni di parte valdese e, per la prima volta, le notizie di parte francese. La coralità delle testimonianze ha reso possibile una ricostruzione equilibrata degli avvenimenti, basata sull'esame comparato delle Relazioni e sulla verifica e integrazione delle stesse con le altre fonti.

I due momenti di scontro, a Giaglione e a Salbertrand, sono stati inseriti dall'Autore in un denso intreccio di notizie: entità e tipologia delle forze lusernesi e francesi, preparativi militari, strategie, tappe del percorso, reazioni all'esito degli scontri, perdite. La ricostruzione è minuziosa, precisa; i fatti sono collocati al loro posto, in un lavoro dove la ragione e i meccanismi logici hanno dato luogo a una composizione di puntuale esattezza.

Nelle note e nelle appendici sono forniti ulteriori approfondimenti che scavano nei particolari e, quasi, diventano storia a sé.

Le fonti vengono citate e riprodotte (come nel caso della Relazione Berna, pubblicata integralmente per la prima volta, del Resoconto dell'esattore di Briançon e del Resoconto di Flournoy), a partire da pagina 572.

Riportiamo l'elenco delle Relazioni del Rimpatrio (in ordine cronologico) e dei Fondi Archivistici consultati:

Relazioni Anonime P e Z (1689) - inedite
Relazione Reynaudin (1689)
Relazione Robert (1689)
Relazione Berna (1689) - inedita
Relazione Budé (1689?)
Relazione Minutoli (1690-1700)
Relazione Arnaud (1710)

Fondi archivistici:

Archivio di Stato di Torino, Corte, (AST, Corte)
Archives de l'État de Berne
Service Historique de l'Armée de Terre, Vincennes (S.H.A.T.) - dove è stato reperito un corpo organico di documenti inediti
Société de l'Histoire du Protestantisme Français (S.H.P.F.), Arch. Muston, Parigi
Società di Studi Valdesi, Torre Pellice, S.S.V. Fondi archivistici
Staatsarchiv des Kantons Zurich, Zurigo

La Relazione Anonima PZ

Con la pubblicazione della Relazione Anonima PZ ricomposta dall'Autore, possiamo ormai disporre di tre fonti contemporanee di parte valdese/ugonotta per la storia del

Rimpatrio: quelle di Daniel Robert, di Paul Reynaudin e dell'anonimo autore della Relazione PZ; tutte e tre danno versioni simili e le differenze, non sostanziali, riflettono semmai la soggettività degli autori. Non toccate da preoccupazioni di sistemazione letteraria (come fu per Arnaud) o da esigenze propagandistiche, hanno il valore insostituibile dell'immediatezza e fissano un ricordo con i segni dell'emozione, della paura, dell'orgoglio, della fragilità, della forza.

La frammentarietà e la distribuzione sparsa, sono una delle costanti nella documentazione storica e spesso la casualità gioca un ruolo non secondario nell'avanzamento della conoscenza. Non stupisce quindi che per due documenti (*la Relazione Anonima P e la Relazione Anonima Z*), scoperti in tempi e luoghi diversi, studiati fino ad ora separatamente, si siano verificate solo oggi le condizioni che hanno consentito all'Autore di comprendere che le due Relazioni, entrambe parziali, formano in realtà un unico documento dove la parte comune, identica, si sovrappone con sorprendente aderenza: le 130 piccole variazioni riscontrate sono ortografiche o di punteggiatura e, quindi, addebitabili al copista.

Se spostiamo l'attenzione su un'altra relazione, *la Relation en abrégé, attribuita a Huc* e specificatamente la parte relativa al *Retour*, possiamo constatare lo stretto legame tra i testi.

È quindi ipotizzabile, come sostiene l'Autore, che la *Relazione attribuita a Huc* del 1690 si basi sulla *Relazione Anonima PZ* del 1689.

I giudizi degli storici

I documenti di cui abbiamo parlato erano già stati studiati singolarmente da diversi storici.

Ci sembra interessante riportare i loro commenti più significativi per evidenziare come la progressione della conoscenza, insieme al mutato atteggiamento culturale verso la sua natura e la sua acquisizione, abbiano consentito una diversa valutazione.

Alexis Muston, rintraccia e conserva la cosiddetta *Relazione An. P.*

Il 21 marzo **1888** presenta alla Société d'Histoire Vaudoise un gruppo di documenti preceduto da 7 pagine scritte a matita con «quelques notes sur les diverses relations de la Rentrée des Vaudois dans leur patrie».

Della *Relazione An. P* riporta il brano relativo alla battaglia di Salbertrand e lo commenta così: «...dans un des recueils de pièces qui dut être réunies pour composer l'*Israël des Alpes*, à la fin du volume intitulé *Lettres et pièces sur les Vaudois*, se trouve une autre relation mais inachevée (elle s'arrête à l'arrivée des Vaudois dans leur Vallées – à la Balsille) et assez mal écrite, en autre sans ponctuation, qui parait avoir été rédigée par un des soldats Français qui accompagnaient l'expédition Vaudoise.

Cette présomption résulte de ce qu'il parle des Vaudois en disant. "ces gens qu'on appelle des Barbets", et de ce qu'il ne connaît pas les noms de lieu familiers aux Vaudois. Quand il s'agit du *Pragela*, il dit le *Bragela*, quand il est question du fort d'*Exilles*, il dit: le fort *de Silles*, etc.

Le cahier qui contient cette relation est formé de six feuillets, grand in-fol., dont cinq seulement son écrits. Peut-être n'est-il qu'une copie, mais cette copie n'en serait pas moins de l'époque puisque le mot *savoir* est écrit *scavoir;* "nous ne pumes scavoir quel route que nos ennemis avaient pris" et comme on le voit par cette phrase, la rédaction n'était pas d'un lettré. Mais elle renferme des détails inédits [...]. Les deux ou trois petites

relations contemporaines qui furent publiées à la Haye en 1690, non plus que l'histoire de Arnaud, ne renferment ces petit détails...» (testo riportato da Ferruccio Jalla nella nota 1, pag. 88 di *Un documento inedito sul Rimpatrio*, cit.)

Jean Jalla, *Glanures d'histoire vaudoises*, **1936**, p. 131.
A proposito della *Relazione attribuita a François Huc*:
«Bien qu'il ne porte aucun nom d'auteur, son récit est sans doute celui qu'Alexis Muston a conservé dans ses manuscrits sous ce titre: *Relation du département des Vaudois pour rentrer dans leur païs du 16 Aoust 1689* et qui commence ex abrupto par ces mots: "Par un samedi au matin l'on mit pied à terre en Savoye le nombre de 1500...". Cette relation fut publiée avec quelques variantes, pas toujours heureuses, avec des adjonctions successives, à la Haye en 1690-91, sous ce titre: *Relation de 1689-91 par un soldat vaudois;* et le sous-titre: *Relation en abrégé de ce qui s'est passé de plus remarquable dans le retour des Vaudois au Piémont depuis le 16 aoust 1689, ce qui a été fidèlement rapporté par des personnes qui été eux mêmes dans diverses actions qui sont ici rapportées*. La correction principale est celle qui réduit à 900 le nombre de ceux qui passèrent le lac».

Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra di Rimpatrio dei Valdesi*, v. I, **1967,** pp. 12-13.
A proposito della *Relazione attribuita a Huc*:
«la narrazione è stilisticamente rozza, difettosa nella punteggiatura e nell'ortografia, con storpiamenti di nomi di luoghi e di persone, scritti come venivano pronunciati nel dialetto valdese, prova anche questa indiretta che la relazione è dovuta ad una penna straniera. Ma il difetto maggiore, a nostro avviso, sta nella confusione o inesattezza cronologica e nella serie poco ordinata degli avvenimenti, non solo per avere lo Huc posto lo sbarco dei valdesi sulla costa del Chiablese nella notte dal venerdì al sabato, datando quest'ultimo 16, anziché 17 agosto (s.v.), per cui nella narrazione, pur indicando esattamente i giorni della settimana, rimane indietro costantemente di un giorno nella numerazione, ma perché spesso non assegna nessuna data ai fatti, o li dispone a suo capriccio o non li data che con espressioni troppo generiche, come: "le lendemain, après quelques jours, quelque temps après" e simili. C'è in lui anche qua e là la tendenza ad esagerare il numero e le perdite del nemico, e, per contro, a diminuire o tacere quelle valdesi. Ma, nonostante questi difetti, la prima parte della Relazione dello Huc può considerarsi importante, perché ha particolari e notizie, che non compaiono nelle memorie del Reinaudin e del Robert; perché qua e là, sia pure in forma alquanto rozza, ci offre descrizioni di fatti e di luoghi vivaci ed incisive e soprattutto perché essa fornì un prezioso materiale alla "Storia del Glorioso Rimpatrio" dell'Arnaud».

Theo Kiefner nel **1989** si accorse che il *Manoscritto Z* da lui rintracciato a Zurigo era probabilmente una copia incompleta del manoscritto del "Soldat Vaudois" da cui era derivata una parte della *Relazione Huc*. Per chiarire meglio il problema, confrontò i due testi. Inoltre elencò alcune discordanze tra il *Manoscritto Z* e la *Relazione Huc*, commentando anche alcune inesattezze del testo stampato in Olanda, in particolare nei toponimi (cfr. F. Jalla, cit., p. 90).

Enea Balmas (a cura di) *Vincent Minutoli, Storia del ritorno dei Valdesi nella loro patria dopo un esilio durato tre anni e mezzo (1698)*, Claudiana **1998**.
A proposito della *Relation en abrégé*, *(Huc)* che commenta a partire da p. 97, dice:
«... l'operetta olandese risponde a preoccupazioni di ordine informativo, se non proprio giornalistico e non di propaganda confessionale. [... Essa] è stata segnalata per la

prima volta dal Muston (*Israël* IV: Bibliographie, pp 13 e 24. Anche E. Comba (B.S.S.V. n. 6 (1889) p. 156) la menziona, se pure con un titolo leggermente diverso: un esemplare ne è venuto alla luce circa un secolo fa (ritrovato dal pastore valdese H. Tron) e fatto conoscere al pubblico da Davide Peyrot con due articoli apparsi su "Le Témoin" (n. 15, 1889, p. 90-93 e 97-98)».

A p. 102, aggiunge:

«Grazie alle ricerche di Theo Kiefner è stato recentemente ritrovato nell'Archivio di Stato di Zurigo, un manoscritto della *Relation du retour* (seconda parte della *Relazione Huc*). Mancante della parte iniziale (circa quattro pagine rispetto al testo a stampa), esso reca invece un'interessante sottoscrizione: "ce journal a esté fidellement donné par eux mesmes qui ont esté à toutes les attaques et qui se sont aydés à faire la defaite de plusieur 1000 hommes de nos Ennemis, Addressé aux Curieux par vos tres obeissants freres en Christ. De Vallées du 29 9bre 1689"»

E prosegue: «l'editore della *Relation en abrégé* del 1690 che ha pubblicato la *Relation du retour* come l'opera di un "soldat vaudois", ha dunque operato effettivamente su un testo proveniente da testimoni oculari, giunto in Olanda probabilmente via Zurigo. Il manoscritto che possediamo è una copia realizzata affrettatamente e da più mani (si distinguono agevolmente tre scribi). Non è una lettera, indirizzata a "l'un de ses amis", come afferma l'editore presentandola, ma un documento destinato alla circolazione, rivolto a vasto pubblico. "Operato" è la parola adatta, poiché l'editore olandese ha modificato il testo del manoscritto con soppressioni, sostituzioni, correzioni ed anche storpiature (in particolare dei nomi delle località) con grande disinvoltura».

Per rendere meglio il senso delle sue affermazioni produce il confronto tra un brano delle pagine 7-8 del testo a stampa e della pagina 4 del manoscritto.

Questo punto di osservazione attento al gioco dei rapporti è indubbiamente debitore alla moderna storiografia e ha permesso di raggiungere risultati interpretativi impensabili nei decenni precedenti.

Significativo del mutato atteggiamento mentale è la diversa comprensione da parte di Pascal e Balmas delle inesattezze riscontrate nella *Relazione attribuita a Huc*. Ed è facile per noi, abituati a confrontarci con la produzione e trasformazione dell'avvenimento compiuta dai *media*, intuire quale processo abbia potuto aver luogo dietro l'edizione a stampa di un manoscritto.

La *Relazione Anonima PZ* aggiorna il ragionamento che abbiamo visto evolvere; a questo punto, il materiale documentario sul Rimpatrio può anche condurre verso una storia che, partendo dall'evento, racconti ciò che non è evento, perché i segni dell'avvenimento non potrebbero costituire l'oggetto di una giusta interpretazione senza essere innanzitutto ricollocati nel sistema di cultura che a suo tempo ne ricevette l'impronta. Inoltre, le tracce profonde che restano rivelano ciò di cui, nella vita comune, non si parla o si parla troppo poco; esse radunano, in un punto preciso del tempo e dello spazio, un fascio di informazioni sul modo di pensare e di agire e mostrano come la percezione del fatto vissuto si propaghi in onde successive che, a poco a poco, si trasformano[3].

MARIA ROSA FABBRINI

[3] Per un approfondimento metodologico in tal senso, sono fondamentali i lavori di Georges DUBY. Si rimanda, in particolare, a *La battaglia di Bouvines* (tr. it. Torino, Einaudi, 1977) dove, partendo da un mito nazionale e aride notizie di storia militare, viene ricostruito un vivace affresco della cultura e della società del XIII secolo.

RASSEGNE E DISCUSSIONI

Nuovi libri in occasione del Trecentenario valdese in Germania

Molte colonie valdesi e ugonotte in Assia e in Baden-Württemberg celebrano negli anni 1999-2001 i loro 300 anni di esistenza. In questo articolo vorrei presentare tutte le pubblicazioni che sono state edite finora in tale occasione. Considererò quindi soltanto le novità da me ricevute fino al 15 luglio 1999. Non posso tener conto dei saggi apparsi in riviste e giornali per motivi di spazio. Oltre a ciò vorrei far riferimento a due libri recentemente pubblicati, che rivestono una certa importanza per la storia dei valdesi tedeschi, anche se non trattano tale questione come tema principale.

Opere generali sul Trecentenario

Alla fine del 1998 in vista dell'anniversario appare: *Dreihundert Jahre Waldenser in Deutschland 1699-1999. Herkunft und Geschichte. Mit einem Führer durch die deutschen Waldenserorte*[1], che Albert de Lange ha curato a nome dell'associazione valdese tedesca, la Deutsche Waldenservereinigung, (federazione della stampa evangelica per il Baden, Karlsruhe 1998, 2ª ed. 1999, ISBN 3-87210-365-2, 220 pp., prezzo DM 49,80). La prima parte di questo libro consiste in sette saggi. Nel primo Martin Schneider presenta il valdismo medioevale. Poi Daniele Tron espone in modo sintetico e chiaro la storia della val Chisone, da dove trae origine la maggior parte dei valdesi tedeschi. Jochen Desel tratta dell'insediamento dei valdesi nell'Assia del Nord, Brigitte Köler lo descrive per l'Assia del sud, e Hermann Ehmer per il Württemberg e il Baden. Successivamente Albert de Lange fornisce una panoramica della storia dei valdesi tedeschi nel XIX e XX secolo. Nell'ultimo saggio Bernd Langner esamina se e in che misura permanga ancora uno stile originario nella struttura delle strade e nelle costruzioni dei villaggi valdesi del Württemberg. La seconda parte del libro consiste di 29 brevi descrizioni in cui vengono presentati tutti gli insediamenti d'origine valdese ed alcuni altri luoghi in cui i valdesi tedeschi hanno svolto un ruolo importante. Questo libro di facile accesso, illustrato con molte immagini in bianco e nero e a colori, offre certamente il migliore approccio alla complicata storia dei valdesi in Germania.

La Società degli ugonotti tedeschi si è sempre intensamente occupata della storia dei valdesi e degli ugonotti in Assia. Nel 1995 Jochen Desel aveva presentato con parole e immagini le colonie ugonotte e valdesi nell'Assia del nord (*In christlicher Liebe aufge-*

[1] *Trecento anni di valdesi in Germania 1699-1999. Origine e storia. Con una guida dei luoghi valdesi tedeschi.*

nommen[2], Hofgeismar 1995). Ora, in occasione del Trecentenario, Barbara Dölemeyer ha fatto lo stesso per l'Assia del sud: *Hier finde ich meine Zuflucht. Auf den Spuren der Hugenotten und Waldenser im südlichen Hessen*[3] (Deutsche Hugenotten - Gesellschaft, Bad Karlshafen 1999, ISBN 3-930481-10-3, 88 pp., DM 24,80). Naturalmente in questo libro sono presentati anche gli insediamenti valdesi di Charlottenberg, Dornholzhausen, Rohrbach-Wembach-Hahn, Waldensberg e Walldorf, che si trovano pure nella seconda parte della pubblicazione del Deutsche Waldenservereinigung sopra menzionata. Nell'Assia meridionale, tuttavia, esistevano anche insediamenti ugonotti quali Friedrichsdorf, Hanau-Neustadt e Neu-Isenburg, o comunità riformate francesi come per esempio Bad Homburg, Francoforte, Holzappel e Offenbach, che per i villaggi valdesi del sud-Assia rivestivano grande importanza. Dölemeyer presenta tutti questi insediamenti e comunità in modo sintetico e chiaro con gli indirizzi più importanti. Inoltre il libro ha il pregio di contenere una significativa descrizione della complessità di quei territori, così come una dettagliata bibliografia.

Un terzo libro importante è quello pubblicato da Günter Frank, Albert de Lange e Gerhard Schwinge, *Die Waldenser. Spuren einer europäischen Glaubensbewegung*[4] (WMV, Bretten 1999, ISBN 3-9806510-1-0, 170 pp., DM 34). Esso si affianca alla mostra sui valdesi, esposta dalla Melanchthonhaus (la casa-museo di Melantone), nella chiesa centrale di Bretten (Württemberg) dal 12 maggio al 1° agosto 1999. Non è un vero e proprio catalogo, ma una collezione di undici saggi, riccamente illustrati, sulla loro storia. Volutamente si sono cercati anche giovani autori, in grado di padroneggiare adeguatamente le fonti, che delineano una nuova visione della storia dei valdesi in una forma leggibile e piana. I primi cinque saggi concernono il valdismo medioevale: Amalie Fößel e Michael Losch scrivono su Valdés e sugli inizi del movimento valdese; Peter Segl su Durando di Huesca; Jörg Feuchter sul ruolo delle donne nel valdismo medioevale; Kathrin Utz Tremp sul rapporto del valdismo con l'ussitismo; i tre saggi successivi si riferiscono al tempo della Riforma: Jean-François Gilmont sull'adesione alla Riforma dei valdesi d'area romanza; Günter Frank su Melantone ed i valdesi; Brigitte Köhler sul ruolo del pastore Claude Perron nell'introduzione della Riforma in val Pragelato; gli ultimi tre saggi si occupano dei valdesi tedeschi: Gudrun Petasch sui valdesi in Neu-Isenburg; Albert de Lange sul pastore Daniel Mondon di Groß- e Kleinvillars, Peter Bahn sugli studi di Alban Rößger sui valdesi del Württemberg. Con la sua selezione di soggetti specifici, questo libro viene a formare un complemento ideale di quello del Deutsche Waldenservereinigung, e stimola ulteriori indagini e nuove piste di ricerca.

Una forma assai differente di storiografia offre il piccolo libro di Teodoro Balma pubblicato nel 1933 a Milano col titolo *Il martirio di un popolo*. Qui ci si mostra pieni di sdegno per le persecuzioni che il "popolo valdese", da Valdo in poi, ha dovuto subire da parte della chiesa cattolica. Manca quindi un'analisi critica del contesto in cui situare queste persecuzioni. Purtroppo Balma, che era pastore della comunità valdese di Catania in Sicilia, non parla quasi del fascismo in Italia, sebbene mostri di temere che il Concordato fra la chiesa cattolica e Mussolini ricacci nuovamente ai margini i valdesi (cfr. p. 82). Tuttavia egli non fu un oppositore del fascismo. Desiderava piuttosto convincere il pubblico del fatto che i valdesi, attraverso la loro specifica missione, avrebbero fornito un contributo importante per il rinnovamento morale dell'Italia, cosa a cui mirava anche il fascismo. Già nel 1939-1940 Hans Heinrich Schmid provvide a tradurre il libro in tedesco con alcune note aggiuntive (in una delle quali, tra l'altro, a p. 85 imputa ingiustamente a Balma un errore; anche la traduzione è a tratti zoppicante). Friedburg ed

[2] *Soccorsi per amore cristiano.*

[3] *Qui trovo il mio rifugio. Sulle tracce degli ugonotti e dei valdesi nell'Assia del sud.*

[4] *I valdesi. Tracce di un movimento religioso europeo.*

Hermann Weller hanno ora ripreso la traduzione di Schmid, che era dedicata a Ludwig Zeller, in occasione del trecentenario (*Das Leiden eines Volkes*, 93 pp., acquistabile nella Henri-Arnaud-Haus per 15 DM). Sarebbe stato utile se gli editori avessero presentato brevemente le figure di Balma e Schmid in una prefazione.

Speranze di ritorno

Spesso si dimentica che molti valdesi francesi, stabilitisi nel 1699 in Germania, nutrivano la speranza di far ritorno nella valle di Pragelato, senza doversi convertire al cattolicesimo. Il momento sembrò giunto nel 1703 quando, dopo lo scoppio della guerra di successione spagnola (1701), il duca di Savoia Vittorio Amedeo II si era schierato con la coalizione antifrancese. Dagli alleati aveva ricevuto in cambio la promessa che, alla conclusione della guerra, sarebbe entrato in possesso dell'area pragelatese. Questa valle, ubicata sul versante italiano delle Alpi, era fino ad allora appartenuta alla Francia, che da qui era così in grado di mantenere sotto costante minaccia la residenza del duca a Torino. Gli stati alleati dell'Inghilterra e dei Paesi Bassi avevano tuttavia strappato al duca l'impegno che avrebbe quivi nuovamente tollerato la religione riformata. Se si fosse consentita nuovamente ai pragelatesi, cattolicizzati a forza nel 1685, la pratica pubblica della religione riformata, quelli fuggiti in Germania sarebbero ritornati. Così nel 1704, per combattere contro la Francia, erano giunti dalla Germania in Piemonte circa 140 ugonotti e valdesi, sotto la guida di Henri Arnaud. Fra questi anche un certo numero di pragelatesi. Tuttavia la loro speranza di ritorno fu amaramente delusa. Con la fine della guerra, nel 1713, il duca ottenne la val Pragelato, ma poiché realizzò questo obiettivo mediante una trattativa particolare con la Francia, senza l'aiuto dell'Inghilterra e dei Paesi Bassi, poté bandire i valdesi pragelatesi che perseguitò per lungo tempo, fino a che nel 1730 emigrarono gli ultimi 400 protestanti.

Dei pragelatesi tratta anche lo storico americano Laurence Huey Boles Jr. nel suo libro *The Huguenots, the Protestant Interest, and the War of the Spanish Succession, 1702-1714* (Peter Lang, New York 1997, ISBN 0-8204-3070-6, 287 pp., DM 88). Il destino dei pragelatesi conferma a suo parere quanto si divaricarono, durante la guerra di successione spagnola, gli interessi dei rifugiati ugonotti e valdesi da un lato, e quelli dei politici protestanti dell'Inghilterra, dei Paesi Bassi e del Brandeburgo dall'altro. Ai politici interessava soprattutto ristabilire l'equilibrio di potere in Europa, e furono soddisfatti quando questo si realizzò nel 1713 con la pace di Utrecht. Non avevano un reale interesse a costringere Luigi XIV ad un accordo sul ripristino della religione riformata in Francia, come si aspettava il partito "Zelota" degli ugonotti.

Purtroppo le sezioni del libro che l'autore dedica ai valdesi, sono deludenti. Si trovano poche novità, ma in compenso molti errori. Ciò è dovuto da una parte al fatto che l'autore ha scarse cognizioni sulla precisa posizione geografica delle Valli valdesi; dall'altra al fatto che egli utilizza quasi esclusivamente una non aggiornata bibliografia inglese di riferimento: importanti libri ed articoli scritti in altre lingue gli sono rimasti sconosciuti. Di conseguenza il libro non ha fatto nuova luce su questi episodi di storia valdese meno noti, e fino ad oggi poco studiati.

Gochsheim

Nel 1698 venne fondata da 170 ugonotti la colonia di Augustistadt vicino a Gochsheim. La città di Kraichtal, a cui Gochsheim ora appartiene, ha celebrato la formazione di questa ex colonia con un libro. Come autore si è riusciti ad avere Theo Kiefner. Il

titolo recita: *Daß mit der Zeit ein kleines Amsterdam entstehen möge: Die Hugenottenkolonie Augustistadt Gochsheim*[5] (Verlag Regionalkultur, Ubstadt - Weiher, ISBN 3-929366-85-1, 112 pp., DM 24).

Il libro contiene principalmente notizie su Gochsheim ed il suo corpo pastorale tratte dai volumi 3 e 4 della principale opera di Kiefner, *Die Waldenser auf ihrem Weg aus dem Val Cluson durch die Schweiz nach Deutschland*[6] (Göttingen 1995, 1997), con l'esclusione dell'apparato critico. Per contro le pagine 69-95, nelle quali Kiefner presenta le biografie dei coloni, sono nuove e molto interessanti. Da queste si ricava che la loro provenienza geografica risale quasi esclusivamente all'area del Delfinato. Parecchi avevano vissuto per alcuni anni in Piemonte prima del 1698. Il libro, come è prassi della casa editrice che lo pubblica, è editorialmente molto ben curato.

Grossvillars

Finora quasi nessun insediamento valdese aveva proprie raccolte genealogiche pubblicate. Per cui è da salutare con piacere che il 1999 ne veda apparire ben due: la genealogia di Groß- e Kleinvillars e di Perouse. Il libro *Ortssippenbuch Groß- und Kleinvillars*[7] (Hg. von Heimatkreis Oberderdingen, Amthof 13, 75038 Oberdingen, 795 pp., prezzo 80 DM) è stato composto da due autori, Theo Kiefner e Herbert Vogler, ciascuno dei quali è responsabile di una specifica parte.

Theo Kiefner si è limitato al nucleo originario delle famiglie di Groß- e di Kleinvillars all'epoca dell'insediamento (pp. 45-143), che ha compilato in base ad una lista del 1699 – fatta stilare dai Paesi Bassi per la distribuzione degli aiuti (pp. 35-38) – e con l'ausilio dei registri parrocchiali, spesso veramente molto carenti. Tali alberi genealogici sono di notevole interesse anche per lo storico, perché Kiefner ha aggiunto molte importanti note sull'origine e il destino di queste famiglie.

Herbert Vogler, nella sua sezione, ha ricostruito con pazienza infinita le famiglie e le parentele di Groß- e di Kleinvillars (pp. 145-698). Non si è limitato alle famiglie valdesi, ma si è occupato anche di quelle tedesche aggiuntesi nel corso dei secoli. È importante che abbia seguito anche chi, per motivi economici o familiari, si trasferì in altri insediamenti valdesi o in vicine località "tedesche" quali Bretten, Knittlingen ed Oberderdingen, descrivendo almeno una generazione seguente. Perciò questa parte del libro è interessante per l'intera regione. La contemporanea presenza nell'indice di tutti i nomi di luogo e dei cognomi, offre un veloce accesso agli interessati alla ricerca di antenati valdesi.

Naturalmente le catene genealogiche di Kiefner e di Vogler sono strettamente intrecciate. Una famiglia valdese di Groß- e Kleinvillars è in grado, sulla base del lavoro di Vogler, di rintracciare gli antenati fino agli inizi del diciottesimo secolo. Nella lista di Theo Kiefner troverà poi una descrizione dettagliata dei membri della famiglia insediatisi per primi in Groß- e Kleinvillars. Nel corso dell'anno 2000 è prevista l'apparizione di un secondo volume con le correzioni ed i supplementi.

5 *Che con il tempo possa svilupparsi una piccola Amsterdam: la colonia ugonotta di Augustistadt Gochsheim.*

6 *I Valdesi sul loro percorso dalla Val Chisone attraverso la Svizzera in Germania.*

7 *Genealogia locale di Groß- e Kleinvillars.*

Neuhengstett

Neuhengstett è stata fondata nel 1700 e quindi le relative cerimonie di commemorazione avverranno soltanto nel 2000. La Deutsche Waldenservereinigung ha progettato di pubblicare in lingua francese e tedesca le lettere più importanti del maestro di scuola di Neuhengstett, Jean Henri Perrot (1798-1853). Si è spesso sostenuto che Perrot sia stato il primo a chiamare il villaggio di Neuhengstett col nome di Bourcet, dal luogo d'origine di molti coloni. Tuttavia è appurato che questo nome era già usato nel XVIII secolo (si veda per esempio Jacques BREZ, *Histoire des Vaudois*, Paris 1796, p. 7). Perrot aveva – appare dalle sue lettere – poca simpatia per il pastore tedesco di Neuhengstett. Se ne capiscono meglio i motivi leggendo il libro di Gerald Maier, *Zwischen Kanzel und Webstuhl. Johann Georg Freihofer (1806-1877). Leben und Wirken eines württembergischen Pfarrers im Spannungsfeld von Staat, Kirche und Gesellschaft*[8] (DRW-Verlag, Leinfelden-Echterdingen, ISBN 3-87181-420-2, 450 pp. con 10 figure, DM 128). Freihofer nel 1832, non molto tempo dopo che la comunità valdese era stata integrata nella chiesa regionale del Württemberg, fu reggente in Neuhengstett. Si mostrò molto preoccupato, in quanto constatava una mancanza di moralità e religiosità fra gli abitanti di Neuhengstett. Egli capì che vi avrebbe potuto porre rimedio soltanto migliorando la loro posizione economica. Di conseguenza provò ad introdurre in Neuhengstett la tessitura fine delle calze della Sassonia. Freihofer era anche preoccupato del basso livello di istruzione, che addebitava all'insegnante valdese Perrot: «Gli riesce difficile mantenere puro il tedesco senza contaminarlo col gallico» (p. 174). In effetti Freihofers cercò, con scarso successo a causa di Perrot, di istruire la gente migliorando l'insegnamento.

Il libro di Maier può essere consigliato a tutti, non soltanto per il suo punto di vista sulla vita dei valdesi di Neuhengstett (pp. 120-178), ma anche perché mostra, con la biografia di Freihofer, come la condizione di un ministro nel XIX secolo abbia reagito alle evoluzioni politiche, economiche e sociali nel regno del Württemberg.

Neu-Isenburg

Nella vita delle comunità ecclesiastiche ugonotte e valdesi, come in tutte quelle di stampo riformato-calvinista, era il "Consistoire" (concistoro) a ricoprire un ruolo centrale. In entrambi i casi, questa struttura era costituita dal pastore, dagli anziani e dai diaconi. Uno dei loro compiti più importanti e più delicati era quello di disciplinare il comportamento morale dei membri della comunità, preconfigurando i conflitti.

Questo importante organo funzionò puntualmente sin dal principio in tutte le colonie ugonotte e valdesi in terra tedesca. Furono perciò prodotti molti verbali, per lo più tutt'ora conservati. Nessuno, però, è ampio e dettagliato quanto quello della chiesa di Neu-Isenburg. Il primo registro, che comprende gli anni 1706-1754, consta di 243 pagine molto fitte. Ci rallegriamo che la città di Neu-Isenburg, in occasione del Trecentenario della sua fondazione, abbia assegnato alla sociologa di Francoforte Gudrun Petasch il difficile compito di pubblicare questo registro della comunità franco-riformata. La curatrice si è per prima cosa trovata di fronte a molte parti del manoscritto assai sciupate, ed è stato necessario ricostruire il testo francese, prima di tradurlo. Purtroppo si è dovuto rinunciare alla pubblicazione di questo testo francese ricostruito, cosicché il libro contiene soltanto la traduzione tedesca: *Le Livre du Consistoire 1706-1754. Das erste*

[8] *Tra pulpito e telaio. Johann George Freihofer (1806-1877). Vita e opere di un pastore del Württemberg nella tensione tra Stato, Chiesa e società.*

Konsistorienbuch der Französisch-Reformierten Gemeinde Neu-Isenburg. Übersetzt und teilweise rekonstruiert von Gudrun Petasch[9] (Edition momos 1998, Neu-Isenburg, ISBN 3930578-06-9, 600 pp., prezzo 48 DM). Nell'introduzione la Petasch indica che si è voluto tradurre il più letteralmente possibile il testo francese. Così è in effetti, come ho potuto riscontrare da un confronto della traduzione con alcune pagine dell'originale, amichevolmente fornitemi in copia dalla curatrice. Gli interventi della traduttrice sono sempre chiaramente riconoscibili come tali. Si può forse avanzare qualche riserva su alcune scelte di base, come per esempio nel caso della resa sistematica di "consistoire" con il corrispettivo tedesco "Konsistorium", ma questo non altera la comprensione del testo. Inoltre Petasch giustifica la traduzione nel "glossario" alla fine del libro, elencando la maggior parte dei termini importanti di cui descrive il significato. Mi sembra non corretto citare i versetti della Bibbia dalla traduzione moderna di Zurigo; avrebbe dovuto essere qui usata come base una versione del tempo.

Spesso oggi si ha appena una vaga nozione di come funzionasse la chiesa e la vita sociale degli ugonotti e dei valdesi in Germania, e di quali problemi abbiano dovuto risolvere. Qui ne viene offerto uno spaccato palpitante. Si spazia dalle questioni matrimoniali ai difficili rapporti con gli immigrati tedeschi. I casi in cui, malgrado il rischio di essere cacciati dalla colonia, i membri della comunità protestavano contro le decisioni del concistoro, sono particolarmente interessanti. Specialmente nel caso del valdese Jean Balcet si ha l'impressione di aver a che fare con una personalità moderna, che rivendica la sua autonomia e rifiuta la tutela del "consistoire".

Neu-Isenburg era un insediamento ugonotto, ma ben presto giunsero anche valdesi provenienti dalle colonie vicine, originarie del Pragelatese. Questi valdesi, come Gudrun Petasch indica in un saggio comparso nella citata antologia a cura di Günter Frank e altri, fin dall'inizio hanno giocato un ruolo di rilievo nella vita della colonia. Perciò il "Livre du Consistoire" è di grande importanza sia per la ricerca genealogica che per la storia dei valdesi in Germania. Di tutti i libri pubblicati nell'anno 1999 in occasione dell'anniversario, questo è certamente l'impresa più coraggiosa, che merita uno studio accurato.

Perouse

Già nel 1998 Herbert Vinçon ha pubblicato *Ortschronik Perouse. Rückblick auf 300 Jahre Ortsgeschichte 1699-1999*[10] (Jost Jetter Verlag, Heimsheim 1998, 116 pp., 25 DM, disponibile presso il municipio, indirizzo 1161, 71273 Rutesheim). Il libro è corredato di molte illustrazioni in bianco e nero e a colori.

Per il periodo di inizio della colonia l'autore ha usato principalmente il vecchio studio di Wilhelm Kopp, trascurando il terzo volume di Kiefner. Di conseguenza non si trova nulla nuovo in questa parte, anche se può essere di lettura piacevole dato lo stile veramente notevole dell'autore.

Il valore di questo libro risiede soprattutto nella trattazione particolareggiata dei secoli XIX e XX. Anche il periodo del Nazismo non è quindi stato ignorato. Vinçon per esso si è servito minuziosamente non solo di documenti d'archivio, ma ha anche attinto alle proprie memorie di gioventù. Specialmente in questi capitoli riesce a tracciare un buon profilo di Perouse.

[9] *Le Livre du Consistoire 1706-1754. Il primo libro del Concistoro della comunità riformata francese di Neu-Isenburg. Tradotto e parzialmente ricostruito da Gudrun Petasch.*

[10] *La cronaca di Perouse. Rassegna su 300 anni di storia locale 1699-1999* .

Durante l'anno 1999 Monika Lachenmaier, i cui antenati hanno vissuto per secoli in Perouse, ha pubblicato *Perouser Familien 1699-1997* (258 p., 70 DM. disponibile presso l'A., Pilsenseestr. 16, 82211- Hersching, o presso la Henri-Arnaud-Haus). L'autrice, con la cooperazione di Theo Kiefner, ha ricostruito sulla base dei registri parrocchiali di Perouse e Heimsheim gli alberi genealogici di tutte le famiglie di Perouse, non soltanto quelle valdesi, ma anche quelle tedesche, immigrate nel corso degli ultimi tre secoli. Ogni persona che vive in Perouse, grazie a questo libro, può rintracciare senza difficoltà i suoi antenati fino al loro arrivo nel villaggio. Per i valdesi la lista in molti casi risale fino all'epoca della sua fondazione, a volte ancora più indietro. Un indice dei nomi di luogo e dei cognomi facilita ancora le ricerche. Il libro di Lachenmaier, tuttavia, non interessa soltanto i genealogisti, ma anche gli storici sociali, perché l'autrice riporta sovente diverse note sulle persone che compaiono nei registri. Ad esempio per alcune le cause di morte, per altre le indicazioni sulla loro emigrazione in Polonia o in America. Di un maestro di scuola si accenna che è stato punito a «3 giorni di prigione a causa degli eccessi nel bere e per la leggerezza del suo comportamento». Nel libro hanno trovato posto alcuni brevi contributi di Theo Kiefner, per esempio su "Il metodo per una genealogia valdese" e sulla famiglia Héritier. Inoltre esso contiene tre importanti liste di nomi del 1699 e del 1702. Si vorrebbe che anche tutti gli altri insediamenti valdesi avessero un libro genealogico analogo.

Pforzheim

Anche in Pforzheim, dove nel 1700 il Margravio del Baden-Durlach fece insediare circa 60 ugonotti, la ricorrenza del 1999 ha incontrato grande interesse. Si è formato un gruppo di lavoro che ha preparato un'ampia serie di incontri. Su incarico di questo gruppo Gerhard Brändle ha scritto *300 Jahre Waldenser und Hugenotten in Pforzheim. Fremde werden Einheimische*[11] (76 pp., disponibile presso l'Evangelischen Dekanat, Goldschmiedeschulstraße 3, 75173 Pforzheim). L'autore in questo libretto riutilizza parzialmente i dati di un altro suo precedente libro "... *la mescolanza con l'elemento straniero*" dell'anno 1995, dove descrive 19 secoli di immigrazione verso Pforzheim; si trovano anche molte informazioni sulla presenza di valdesi e ugonotti. Interessante è la notizia che il predicatore itinerante valdese Friedrich Reiser trovò nel 1446 alcuni seguaci in Pforzheim. Il 1827 segna la fine per la comunità riformata (francese) di questa città. La rinascita della identità valdese nei vicini villaggi del Württemberg a partire dagli anni 1880 trovò scarso interesse in Pforzheim tra i discendenti di ugonotti e valdesi. Negli ultimi anni le cose sembrano fortunatamente cambiate, come mostra Brändle, soprattutto attraverso i rapporti instaurati dal pastore e insegnante Ade con il "Collegio valdese" di Torre Pellice. Il merito del libretto di Brändle risiede nella sua rappresentazione molto chiara della storia valdese, con ricorrenti riferimenti ai problemi odierni dei rifugiati e degli stranieri in Germania. Così, fra tutte le pubblicazioni, è probabilmente la più adatta all'ambito scolastico e all'insegnamento religioso.

Pinache e Serres

Wiernsheim ha scelto un'esemplare soluzione molto ragionevole ed adatta alla storia dei due insediamenti valdesi di Pinache e Serres. Invece di ricorrere ad una storia locale, la quale non avrebbe fatto molto di più che ricapitolare la bibliografia già esistente,

[11] *300 anni di valdesi e ugonotti in Pforzheim. Da stranieri a nativi.*

il comune ha deciso di ripubblicare, riunendoli in un volume, cinque diversi testi in precedenza difficilmente o per nulla accessibili: *Wiernsheimer Heimatbuch II. Buch der Waldenser*[12] (Comune di Wiernsheim, 1999, 298 pp., DM 38, disponibile presso il municipio, Marktplatz 1, 75446 Wiernsheim). Già il primo libro di storia e geografia locale di Wiernsheim di Karl P. Seeger del 1986 conteneva parecchie pagine su Pinache e Serres, ma non erano molto significative. Il primo di questi diversi saggi è quello presentato nel 1977 da Elsbeth Lohbeck al dipartimento di pedagogia dell'università renana di Neuss: *Die Waldenser in Württemberg*[13]. Questo lavoro ha già più di 20 anni, ma le pagine dedicate a Pinache ed a Serres (37-77), sono tra le migliori che siano state scritte su questi due insediamenti. Lohbeck ha analizzato non solo tutta la bibliografia precedente, ma anche gli archivi di Stoccarda, Pinache e Wiernsheim. Rispetto al terzo volume di Theo Kiefner, Die *Waldenser auf ihrem Weg,* offre alcuni elementi aggiuntivi, per cui il lavoro di Lohbeck non risulta ancora sorpassato. Inoltre la rappresentazione della storia di Pinache e Serres è organizzata in modo chiaro e piacevolmente leggibile.

Il secondo e il quinto degli studi raccolti in questo libro offrono un'analisi storica della struttura degli insediamenti di Pinache e di Serres. *Das Siedlungsbild der Waldensergemeinde Pinache*[14], è il lavoro presentato nel 1968 da Brigitta Ruf all'università pedagogica di Ludwigsburg (circa 55 pagine), ed il saggio *"Spurensuche". Historische Dorfanalyse in Pinache und Serres*[15], è quello che Bernd Langner ha ultimato nel 1998 (circa 80 pagine). Quest'ultimo è senza dubbio il più dettagliato. Colpisce specialmente il sapiente uso delle antiche mappe e delle foto (complessivamente 58 ill.) per supportare la sua analisi. Langner ha potuto inoltre considerare anche gli sviluppi successivi al 1968. È notevole la sua conclusione: malgrado le distruzioni della guerra e le nuove costruzioni, Pinache e Serres hanno conservato un tipico ed inusuale carattere storico valdese. Poiché Langner non ha usato il lavoro di Brigitta Ruf, questo mantiene il suo valore; vi si trovano alcuni spunti che Langner non ha preso in considerazione, come per esempio la strutturazione dei terreni e le piante da frutto che venivano coltivate. Così questi due lavori si completano vicendevolmente.

Il terzo e quarto testo ripropongono un opuscolo pubblicato dal pastore Adolf Märkt nel 1893 su *Die Pinacher Wasserleitung* (10 pagine), e il racconto: *Die Zerstörung von Serres im Jahre 1945*[16](5 pagine), che la testimone oculare Waltraud Schmid scrisse nel 1949/50 (nel 1945 era ancora una bambina).

In occasione dell'anniversario il comune di Wiernsheim ha pubblicato anche *Wiernsheimer Heimatbuch III. Bildband*[17] (184 pp., DM 58). Sono presentate oltre 200 illustrazioni a colori di Paul e Markus Magenheim delle quattro frazioni del comune, tra cui più di 40 relative a Pinache e Serres. Le didascalie sono molto brevi, per cui per coloro che non conoscono i luoghi è consigliabile consultare prima l'articolo e le immagini di Langner contenute nel secondo volume.

Rohrbach-Wembach-Hahn

Una fra le migliori storie locali che siano comparse negli ultimi anni sulle colonie valdesi, è certamente quella di Brigitte Köhler: *Dreihundert Jahre Waldenserkolonie*

[12] *Secondo libro di storia e geografia locale di Wiernsheim. Il libro dei valdesi.*
[13] *I valdesi nel Württemberg.*
[14] *La struttura costruttiva della comunità valdese di Pinache.*
[15] *"Tracce". Analisi storica dei villaggi di Pinache e Serres.*
[16] *Il sistema idrico di Pinache*, e *La distruzione di Serres nell'anno 1945.*
[17] *Terzo libro di storia e geografia locale di Wiernsheim. Immagini.*

Rohrbach-Wembach-Hahn. Herkunft und Geschichte ihrer Bewohner[18] (Verein für Heimatgeschichte, Ober-Ramstadt 1999, ISBN 3-9805727-1-4, 204 pp. con numerose immagini in bianco e nero, prezzo 38 DM). È il frutto maturo dello studio della storia di questi tre piccoli insediamenti durato molti decenni. L'autrice ricapitola in questo libro i numerosi articoli ed opuscoli da lei pubblicati, da sola e in collaborazione con suo marito Diethardt Köhler (1926-1987), basati sull'accurato studio delle fonti sui valdesi di Rohrbach-Wembach-Hahn.

Poiché Köhler padroneggia così bene la materia, ha potuto scrivere un libro che risulta di facile lettura malgrado la quantità di dati su persone e fatti. Non si limita soltanto a Rohrbach-Wembach-Hahn, ma si occupa anche dettagliatamente di ciò che concerne la storia della val Pragelato, da dove gli abitanti provenivano. Per contro viene troppo rapidamente trattata la storia del XX secolo (pp. 181-197) e il periodo nazista è completamente ignorato.

La comunità evangelica di Rohrbach-Wembach-Hahn in occasione delle cerimonie commemorative ha pubblicato insieme alla municipalità di Ober-Ramstadt l'opuscolo celebrativo: *1699-1999, 300 Jahre Waldensergemeinde Rohrbach-Wembach-Hahn. 1974-1999, 25 Jahre Verschwisterung mit Pragelato*[19] (52 pp.). Il libretto contiene due saggi: Brigitte Köhler ricapitola brevemente e con competenza la storia trecentenaria dei villaggi; Diethard Mertens descrive l'impressionante serie di rapporti che la piccola comunità di Rohrbach-Wembach-Hahn ha intessuto negli ultimi 25 anni con i valdesi in Italia e in America, e con gli abitanti della valle di Pragelato. Molte immagini di questo libretto documentano visivamente tali rapporti.

Waldensberg

Il comitato costituito per l'anniversario dei 300 anni in Waldensberg ha curato una dettagliata pubblicazione celebrativa di 196 pagine, con alcuni saggi e molte immagini in bianco e nero (disponibile presso l'Evangelischen Pfarramt, 63607 Waldensberg). I saggi più lunghi provengono dalla penna dei pastori di quella comunità Hansjörg Haag e Klaus Peter Decker. Questa pubblicazione celebrativa è rimarchevole, poiché permette di scoprire come la chiesa e le associazioni odierne in Waldensberg abbiano interpretato il passato valdese. Si fa anche giustamente riferimento, con due contributi, al precedente pastore August Grefe (1929-1983), che ha spronato la rinascita valdese in Waldensberg.

Welschneureut

Nell'anno 1974 Wolfgang H. Collum pubblicò un saggio sugli ugonotti nel Baden-Durlach che all'epoca suscitò una certa attenzione, perché rispondeva negativamente alla questione se i valdesi potessero aver avuto a che fare con la fondazione di Welschneureut. Dimostrò che vi erano coinvolti piuttosto ugonotti provenienti dalla Linguadoca e dal Delfinato, in particolare dalla zona di Die.

Nel suo nuovo libro: *Hugenotten in Baden-Durlach. Die französischen Protestanten in der Markgrafschaft Baden-Durlach, insbesondere in Friedrichstal und*

[18] *Trecento anni della colonia valdese di Rohrbach-Wembach-Hahn. Origine e storia dei suoi abitanti.*

[19] *1699-1999, 300 anni della comunità valdese di Rohrbach-Wembach-Hahn. 1974-1999, 25 anni di gemellaggio con Pragelato.*

Welschneureut[20] (Verlag Regionalkultur, Ubstadt-Weiher 1999, ISBN 3-89735-103-X, 112 pp. con 10 ill. b/n, DM 26) Collum riprende il suo studio del 1974 e difende in modo convincente la sua tesi. Non si sottrae alle considerazioni critiche e spiega, per esempio, perché nei privilegi accordati agli ugonotti di Friedrichstal ed estesi il 10 dicembre 1699 agli immigrati di Welschneuereut, questi ultimi siano stati definiti come "Vaudois", anche se non c'era nessun valdese.

Il libro di Collum è uno studio storico incentrato sulle famiglie. Esamina quali siano state accettate nel 1699 come rifugiate per motivi di fede nel Margraviato, di dove fossero originarie, e se e quanto tempo siano rimaste sul posto. Si limita alle due colonie di Friedrichstal e Welschneureut, entrambe create nel 1699, perché soltanto qui è avvenuto un insediamento permanente, ed ancora oggi vivono discendenti delle famiglie fondatrici. Le famiglie ugonotte e valdesi stanziatesi in numero consistente nel 1700-1701 in Auerbach, Langensteinbach e Pforzheim, se ne andarono abbastanza presto non lasciando alcuna traccia. Giustamente Collum tralascia anche Palmbach ed Untermutschelbach, perché questi due insediamenti valdesi a quel tempo appartenevano al ducato di Württemberg.

Il libro di Collum non è un lavoro genealogico, ma offre alle famiglie di Friedrichstal e Welschneureut di antico stanziamento un apporto essenziale per ricerche di questo tipo. Sulla base delle fonti Collum mostra esattamente da dove le famiglie sono venute, e cosa sia successo in queste due colonie nel periodo 1699-1730. I primi abitanti di Friedrichstal venivano dalla regione di Kurpfalz, ma originariamente provenivano dalla Francia del nord o dalla zona francofona dei Paesi Bassi spagnoli. L'area di provenienza dei coloni di Welschneureut interessava non soltanto gli ugonotti della Francia del sud, ma anche gli svizzeri di lingua francese e tedesca.

Gli amanti della storia ugonotta e valdese possono imparare molto da questo libro. Le osservazioni di Collum sul mondo dei rifugiati per motivi religiosi intorno al 1700 sono utili ed istruttive. Così mostra per esempio che le famiglie ugonotte andate via dalle regioni di Kurpfalz e del Baden-Durlach dopo il 1699 non sono state espulse dal principe cattolico, come sovente si afferma, ma lasciarono volontariamente il paese, perché dal 1698 il principe si era rifiutato di continuare a mantenere i loro pastori e insegnanti. Molte altre famiglie ugonotte considerarono apparentemente questa limitazione dei loro privilegi meno grave e rimasero nel Palatinato.

L'opinione di Collum che Welscheureut non era un insediamento valdese ha trovato sempre maggior consenso anche in loco, come appare anche dalla pubblicazione anniversaria *300 Jahre Welschneureut*[21] (144 pp., disponibile presso l'Evangelischen Pfarramt, Kirchfeldstr. 11, 76149 Karlsruhe). L'opuscolo per esempio è aperto da un precedente saggio di Heinrich Boucsein sul Diois (pp. 21-37), luogo di provenienza di un terzo degli ugonotti di Welschneureut. Interessante in questa pubblicazione il saggio seguente di Walter Müller "Welschneureuter suchen nach den Spuren ihrer Vorfahren"[22] (pp. 97-106).

Medaglie

Le cerimonie di commemorazione sono anche l'occasione per coniare delle medaglie. Così già nel 1999 ne sono state realizzate parecchie per ricordare i 300 anni

[20] *Ugonotti in Baden-Durlach. I protestanti francesi nel Margraviato del Baden-Durlach, in particolare in Friedrichstal e Welschneureut.*

[21] *Trecento anni di Welschneureut.*

[22] "Gli abitanti di Welschneureut sulle tracce dei loro antenati".

dell'insediamento dei valdesi e ugonotti in Germania. Ma per i collezionisti è difficile avere una visione d'insieme. Barbara Dölemeyer e Jochen Desel sono tra questi collezionisti e hanno ora riunito le loro conoscenze per fornire questa visione unitaria in: *Deutsche Hugenotten- und Waldenser-Medaillen. Beiträge zu einer Histoire métallique du refuge allemand*[23] (Deutsche Hugenotten-Gesellschaft, Bad Karlshafen 1998, ISBN 3-930481-05-7, 180 pp., DM 58). Ogni medaglia è rappresentata con una fotografia di entrambi i lati. È importante che siano anche riportati i méreaux[24] di alcune comunità ugonotte. Perciò quest'opera è un libro di consultazione essenziale per tutti i collezionisti. Naturalmente alle opere di questo tipo manca sempre qualche cosa, come per esempio la medaglia di Henri Arnaud, che è stata emessa dal distretto di Enz nel 1996. Sarebbe stato forse ragionevole attendere il 2001 per questa impresa, in modo che anche le medaglie in uscita per il 1999-2000, potessero ancora esservi inserite. Quelle comparse finora sono elencate da Barbara Dölemeyer nel suo già citato libro *Hier finde ich meine Zuflucht*[25], pp. 63-64.

Bilancio

Possiamo rallegrarci del fatto che in molte delle opere sopra menzionate gli autori e le autrici siano riusciti a unire lo spirito critico, l'esattezza scientifica e la buona leggibilità. Sono ora considerati molti ambiti che finora non erano quasi mai trattati da autori tedeschi, come le ricerche genealogiche, le storie di famiglia, l'analisi dello sviluppo delle colonie valdesi, così come la storia del XIX e XX secolo. Auguro quindi molto successo agli autori e ai curatori.

ALBERT DE LANGE

[23] *Medaglie tedesche su valdesi e ugonotti. Contributi ad una storia metallica del rifugio tedesco.*

[24] Moneta di riconoscimento che permetteva l'accesso alla santa Cena.

[25] *Qui trovo il mio rifugio.*

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

CESARE G. DE MICHELIS, *Les Vaudois et la Russie*, in «Revue des Etudes Slaves», Parigi, 1998, pp. 309-331.

La «Revue des Etudes Slaves» ha pubblicato un articolo di Cesare G. De Michelis intitolato *Les Vaudois et la Russie*. L'autore nel breve spazio di 13 pagine descrive i rapporti rari, nascosti, ma tuttavia estremamente interessanti, del mondo valdese con la Russia. De Michelis cita documenti che testimonierebbero la presenza valdese in Russia già dalla seconda metà del XIV secolo. Filoni valdo-ussiti appaiono anche in un documento del 1503 proveniente dalla regione di Smotrič, che testimonia come tra gli abitanti di quella zona fossero in uso pratiche valdesi, come il rifiuto del giuramento. L'autore coglie l'occasione per ribadire una tesi, già presente in una sua monografia, secondo la quale il valdismo del basso medio evo, attraverso la forma della trasmissione sincretica dei Fratelli Boemi, sarebbe il principale referente dell'eresia russa tra la fine del XV secolo e l'inizio del XVI. All'argomento dedica alcune pagine di documentazione.

Per il periodo successivo alla Riforma, sono segnalate le presenze protestanti che in Russia avrebbero potuto informare le popolazioni locali sulle vicende valdesi. Ad esempio nel 1689 il quacchero Quirin Kuhlmann si prodigò al fine di convertire gli abitanti e i loro sovrani. Da segnalare nella medesima epoca anche François Lefort, amico e confidente di Pietro il Grande e cognato del pastore valdese Gerolamo Miolo. È tuttavia nel corso del '700 che si incontrano presenze più specificatamente valdesi, come quella di Cipriano Appia.

Venendo alla fine del '700, è ricordato il famoso incontro tra il generale delle truppe austro-russe Suvorov e Paul Appia, avvenuto a Torre, ed anche una lettera del pastore Jean Rodolphe Peyran indirizzata ad Alessandro I, con lo scopo di rendere di nuovo gradita l'immagine valdese dopo le passioni repubblicane rivoluzionarie. Non manca la sintesi degli avvenimenti che portarono alla donazione di Alessandro I e quindi alla costruzione dell'ospedale di Torre e di un nuovo tempio a Pomaretto. Per il periodo ottocentesco sono riassunte brevemente le biografie di alcuni interessanti personaggi valdesi che emigrarono in terra russa: Jean Daniel Revel, Barthélemy Revel, Jean-Jacques Long.

Nella parte finale interessanti, ma apprezzabili solo per chi ha dimestichezza con il cirillico, le citazioni tratte da Tolstoy, dal poeta Valery Brjusov e dalla letteratura saggistica, che hanno come riferimento i valdesi. Chiude l'articolo una breve sintesi degli avvenimenti che portarono nel 1953 all'accoglienza a Villa Olanda di alcuni profughi russi

Roberto Morbo

MARIANGELA MOSCA BONSIGNORE, *For God's dear children. Letture per piccoli puritani inglesi del diciassettesimo secolo*, Torino, Tirrenia Stampatori, 1998, pp. 159.

«How long, o Lord, Holy and True, ere thou avenge the Blood of thy Saints and Servants upon the Bloody and Antichristian Beast of Rome?» [Quanto tempo dovrà passare, Signore santo e fedele, prima che tu vendichi il sangue dei tuoi santi e dei tuoi servi sulla maledetta bestia anticristiana di Roma?] Così, sei anni dopo il famoso sonetto di Milton sui massacri delle "Pasque piemontesi", Benjamin Harris esclamava, dopo aver ricordato queste e altre "nefandezze papiste", nel suo *The Protestant Tutor*, pubblicato nel 1679. D'altra parte lo scopo dichiarato dell'autore, accanto all'insegnamento della lettura e della scrittura, era quello di «creare una profonda avversione nei confronti dell'idolatria romana. Inculcata nei verdi e teneri anni, questa avversione può lasciare un segno nelle loro menti fino alla fine della loro vita».

Questo aspetto di violenta polemica è però soltanto marginale nella maggioranza dei testi religiosi per l'infanzia studiati in questo volume da Mariangela Mosca Bonsignore, ricercatrice presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Torino, già autrice di ricerche sui *masques* di Ben Jonson, sulle rappresentazioni in onore di Elisabetta I, sugli esperimenti metrici elisabettiani. Anzi l'utilizzo di racconti storici, sia pure trasformati strumentalmente in exempla morali, appare molto raro, mentre prevalgono i riferimenti alla vita quotidiana e alla natura.

L'attenzione letteraria per la produzione religiosa dei nonconformisti inglesi è già attiva da qualche anno oltremanica, come testimonia il libro di N. H. Keeble, *The Literary Culture of Nonconformity in Later Seventeenth-century England*, Leicester University Press, Avon 1987.

Il volume qui presentato si rivolge in particolare ai testi religiosi per l'infanzia pubblicati in Gran Bretagna nella seconda metà del XVII secolo, periodo del tentativo di normalizzazione religiosa da parte della Chiesa d'Inghilterra, ma con una notevole attività da parte dei gruppi nonconformisti. Proprio da questi ambienti di dissidenza religiosa vennero i primi libri religiosi espressamente scritti per bambini. Le convinzioni comuni che stanno alla base di tutta questa produzione sono la certezza dell'innata corruzione del bambino e la conseguente esortazione alla conversione, prima della possibile morte precoce, eventualità purtroppo tutt'altro che peregrina nell'Inghilterra del Seicento. Questa insistenza sul cammino del cristiano, tra ricerca di segni dell'elezione e continuo assillo del dubbio è il tema tipico di John Bunyan, l'autore del *Pilgrim's Progress*. Questo percorso di santificazione viene qui adattato alla specifica natura dei bambini. Non è un caso che proprio il libro sia utilizzato come veicolo di questa predicazione (la maggior parte degli autori sono predicatori, in primo luogo battisti e quaccheri, cioè delle confessioni più perseguitate, mentre solo in seguito l'esigenza di libri per bambini arrivò anche alla Chiesa ufficiale), anche perché il tasso di alfabetizzazione tra i nonconformisti era più alto rispetto alla media. I libri stessi sono allora spesso al centro dell'attenzione, non solo perché sovente si richiamano l'un l'altro, ma anche perché una delle caratteristiche più profonde del modello di bambino buono che viene proposto è quello che legge la Bibbia (piuttosto caratteristico se si pensa alla paura della lettura e della Bibbia in particolare presente nei paesi cattolici). E ancora, viene proposta una precisa scelta tra i pochi testi che potevano circolare tra i bambini: l'avversario sono i libretti d'avventure, molto condannati dai nostri autori, mentre era approvato il *Book of Martyrs* di George Foxe, che presentava le più atroci torture subite dai protestanti testimoni della fede.

La ricerca mette in luce come questa produzione, pur imponendo a volte in maniera molto dura i più rigorosi precetti religiosi ai bambini, testimonia principalmente una maggiore attenzione diretta all'infanzia. Infatti questi libretti, pur ponendosi in subordine rispetto alle Scritture e al catechismo, ai quali spesso rinviano, mettono al centro il bambino, invitandolo alla corretta ricezione del testo, spesso inserendo domande e risposte, creando un vero e proprio lettore ideale interno.

Il genere più tipico sono allora le biografie di bambini morti prematuramente, segnati da grandi sofferenze. Seguono uno schema comune, presentando prima la conversione e l'elenco delle virtù e delle pratiche di vita da prendere ad esempio (lettura delle Scritture, meditazione sui sermoni, sofferenze assunte come prova, in cui seguire l'esempio di Cristo) e, in un secondo momento la malattia e la morte, affrontata con coraggio eroico. Molta insistenza è posta nel sottolineare la veridicità dei racconti.

Accanto a questo genere privilegiato, sono tuttavia presenti anche raccolte di sermoni, manuali di comportamento religioso, catechismi (ad esempio: *Instruction for the Ignorant* di John Bunyan), mentre tipiche dei quaccheri sono le testimonianze di straordinarie esperienze spirituali (ore di pianti e di pentimento, e così via). Non mancano anche le versioni in versi dei consigli e precetti e delle stesse Scritture.

Un'attenzione particolare di Mosca Bonsignore è dedicata a quello che può essere considerato il capolavoro di questa produzione, *A Book for Boys and Girls* del già citato John Bunyan, al quale è riservato l'intero capitolo finale. Pubblicato nel 1686, raccoglie poesie per l'infanzia, giustificando, lucrezianamente, l'uso dei versi per insegnare allettando i lettori e attrarli così alla verità. Si differenzia dagli altri libri coevi soprattutto per un atteggiamento più tenero e affettuoso verso l'infanzia e utilizza frequentemente le creature del mondo per ammaestramenti etici, seguendo la tradizione dei libri di emblemi, di origine italiana (qui però non ci sono immagini, almeno fino all'edizione del 1724), ma anche il modello della parabola evangelica.

Davide Dalmas

FRANCO CHIARINI, *Storia delle Chiese Metodiste in Italia, 1859-1915*, (Collana di storia del movimento evangelico in Italia, diretta da G. Spini, Prefazione di V. Benecchi) Torino, Claudiana, 1999, pp. 160.

È recente la pubblicazione di questo accurato e ben documentato studio di F. Chiarini sui primi 56 anni di storia del duplice metodismo italiano, wesleyano ed episcopale. Da tempo si attendeva quest'opera che mette a punto e integra in modo sintetico e piacevolmente efficace – si legge, infatti, d'un fiato come un romanzo storico – vari e specifici contributi inseriti in pubblicazioni di più esteso interesse, quali ad es.: *Movimenti evangelici nell'Italia contemporanea*, di G. Spini (1968 e 1994), *Storia dei Valdesi / 3* di V. Vinay (1980), *Movimenti evangelici in Italia dall'Unità ad oggi*, a cura dello stesso Chiarini e di L. Giorgi (1990), *Il Metodismo italiano (1861-1961)*, a cura, ancora, di Chiarini (1997), senza omettere *Attualità del pensiero teologico metodista*, di S. Carile (1971) e, dello stesso autore, *Il Metodismo* (1984 e 1988), nonché *I Metodisti nell'Inghilterra* (1989). Sono invece lasciati nel sottinteso, senza conseguenze, *Il Metodismo wesleyano*, di E. Sbaffi (1962), e *Il Metodismo episcopale*, di A. Scorsonelli (1962), "Cenni Storici", questi, di due testimoni diretti e partecipi in prima persona, per lungo tratto, della storia da loro compendiata.

Il primo pregio del lavoro di Chiarini è, anzitutto, la scorrevolezza espositiva delle molteplici e variegate vicende del Metodismo in Italia: numerosi sono i nomi delle per-

sone e dei luoghi interessati, lunga è la serie di comunità o "stazioni" presenti nei punti più disparati dell'Italia post-risorgimentale e moderna, dal Lombardo-Veneto con inclusa la parte meridionale della Svizzera alla Sicilia, dal Piemonte alle Puglie. (È utilissimo, a questo proposito, il doppio indice di persone e di luoghi, pp. 150-159). Su Trieste, in particolare, avrebbe potuto trovare posto *Il Protestantesimo a Trieste*, di U. Bert (1979). Giusta evidenza hanno avuto "Casa Materna" di R. Santi, a Napoli (p. 134), e "Movimento evangelico e movimento contadino" di L. Schirò, a Scicli (p. 135).

Tutto questo, e altro, si legge nel quadro della narrazione di iniziative evangelistiche e di impianti comunitari, da parte sia dei wesleyani che degli episcopali, per così dire, in parallelo. Ovviamente, e giustamente, occupano i primi posti dell'attenzione di Chiarini i personaggi principali, le persone-guida: William Arthur, Richard Green, Henry James Piggot, Thomas W.S. Jones, wesleyani; Leroy Monroe Vernon, William Burt, episcopali. Costoro occupano quasi interamente lo spazio del Metodismo italiano nella seconda metà dell'Ottocento. Ad essi si affiancano, presto e con successo, gli italiani, qui indicati promiscuamente: Francesco Sciarelli, Bartolomeo Gualtieri, Pietro Taglialatela, Eduardo Stasio, Giovanni Battista Gattuso, Vincenzo Cassiodoro Nitti, e altri.

È opportuno ricordare sia il nome dei missionari stranieri che quello di convertiti italiani per dire che – come sottolinea più volte Chiarini – non si è trattato di "colonizzazione" come qualcuno malevolmente diceva, bensì di un impegno duraturo nel tempo e di un sostegno economico concreto, da parte di inglesi, americani e italiani, compiuto per la diffusione del protestantesimo nel nostro paese tanto marcatamente cattolico.

Successi e insuccessi non sono sottaciuti, realisticamente e talvolta impietosamente, da Chiarini, come viene ricordato anche dal prefatore, Benecchi.

Altro grande pregio del libro di Chiarini è l'aver messo a fuoco – più ancora che i personaggi e le comunità – le idee, le teologie, le prospettive, le indicazioni di fondo. A proposito di questo, balzano agli occhi non un Metodismo doppio, per così dire a ricalco, bensì due Metodismi, entrambi innestati sulla medesima matrice, ma sollecitati e, in qualche modo condizionati, dall'evolversi della storia in Inghilterra, in America, in Italia vista dall'estero e dagli uomini del Risorgimento, come pure dalla situazione sociale e politica a cavallo dell'Otto-Novecento. La molteplicità delle valutazioni – sul Risorgimento, sul Cattolicesimo, sul Socialismo, sull'unione (mancata) delle chiese evangeliche – ha determinato non solo divergenze rimarchevoli, ma anche contrapposizioni aspre, perfino dirompenti. Spini (*Risorgimento e Protestanti*, e *Il berretto frigio*), Maselli (*Tra Risveglio e Millennio*, e *Libertà della Parola*), Vinay (*Luigi Desanctis*, e *Storia dei Valdesi / 3*) e altri sulla loro scia, hanno compiutamente inquadrato i problemi relativi, a tal punto che pare oggi superfluo precisare o aggiungere alcunché.

Chiarini ne tiene conto – e lo dice, punto per punto, di volta in volta – ne fa una sintesi preziosa, poi allarga di suo queste problematiche, con grande efficacia.

Avvalendosi della documentazione archivistica, soprattutto di quella a stampa ("L'Evangelista", "Relazioni" al Sinodo, e altro ancora), Chiarini mette a fuoco, ottimamente, i vari spunti che hanno agitato gli animi e le rispettive comunità (non solo metodiste): massoneria, socialismo, pacifismo, anticlericalismo più o meno aspro, riaffiorante spesso.

Su questi punti, egualmente spinosi e indiscutibilmente pressanti, si nota il progressivo mescolarsi delle acque metodiste (in pari dosaggio) con quelle fluenti dai rivoli delle altre denominazioni evangeliche, risultando problemi di tutti. Questo rimescolamento trasversale di posizioni è spesso a scapito di originalità, per così dire, ma è anche a vantaggio di spessore contenutistico che risulta più ampio, più articolato, più coinvolgente. *De re nostra agitur.*

Chiarini precisa di riferirsi alle posizioni ufficiali della classe dirigente metodista (ma il discorso vale anche per altre dirigenze evangeliche italiane) e ammette di non «conoscere altri giudizi, magari diversi [...] espressi da singoli pastori o laici» (p. 142).

Ora, l'esperienza archivistica lascia intendere quanti siano i sottintesi di pensiero di singoli pastori che vergano le relazioni e/o di laici che scrivono lettere ai Capidistretto o alla stampa, e che poi vanno perduti nelle omissioni e nelle aggiustature dei testi proposti alla lettura ufficiale, predisposta per la pubblicazione. Ma anche così, pur con questi limiti e precisazioni, è possibile intendere molto leggendo tra riga e riga, e ricostruire il sottofondo, arrivando da un'altra parte.

È scontato che la massoneria è stata vista positivamente da molti – non solo metodisti – anche se resta assai significativo che la scissione in due logge è stata capeggiata da un pastore metodista, S. Fera. Altrettanto scontato è il richiamo socialista, non fosse altro che per quel grado di evangelicità nella scelta a favore degli sfruttati, e anche perché provenivano spesso da questa sponda inviti a conferenze pubbliche e sostegno a opere evangeliche, specialmente scolastiche. "L'Evangelista" ha scritto molto di socialismo, ha promosso sondaggi fra gli evangelici (è possibile saperne di più) e ha dato spazio ad ogni tipo di contributi.

Uno spazio ancora maggiore, nel libro di Chiarini, è dato all'interventismo (guerra di Libia, prodromi della prima guerra mondiale), e alle posizioni opposte, del pacifismo (sebbene questa bandiera non provenga da casa metodista).

Che G. Banchetti, pastore valdese, socialista e pacifista acerbo, scriva più a lungo e più spesso sul periodico metodista ("L'Evangelista", appunto) invece che su quello valdese ("La Luce), vale la pena di sottolinearlo a favore della piazza metodista tenuta più aperta, sebbene la dirigenza di questa chiesa tenesse altre posizioni, senza nasconderle.

E non sarà un caso, quanto ad allineamento ideologico, se nel prosieguo della prima guerra mondiale (quindi oltre i limiti temporali prefissati da Chiarini), le autorità militari italiane terranno d'occhio la diffusione de "L'Evangelista" bloccandone la distribuzione fra i combattenti, mentre ad altri periodici evangelici ciò non succederà e – seppure censurati anche questi con vistosi spazi bianchi – potranno continuare senza ostacoli ad essere distribuiti dai cappellani militari al fronte.

Qui il libro di Chiarini finisce, nel bel mezzo di un discorso che necessariamente dovrà proseguire. Ci sarà il "Nero tunnel: 1925-1945" di cui parla Spini (*Il Metodismo italiano*, p. 21), come ci sarà altresì il Metodismo unificato (1946) e il Metodismo nell'Integrazione con i Valdesi (1975).

Nell'opera che su questo «Bollettino della Società di Studi valdesi» si segnala, Chiarini ha sparso, a piene mani, molti stimoli. Si abbia la gratitudine ed il plauso di tutti, in attesa della storia dei successivi 56 anni di Metodismo in Italia.

Giulio Vicentini

VITA DELLA SOCIETÀ

Attività della SSV: il punto nella sua Assemblea annuale

L'assemblea ordinaria della Società di Studi Valdesi ha avuto luogo, come debitamente annunciato, sabato 21 agosto 1999 nei locali dell'archivio della Tavola. Una riunione importante, nella quale al presidente dimissionario Giorgio Rochat, caldamente ringraziato dai soci per l'impegno profuso, è succeduto Daniele Tron. All'interno del seggio da segnalare l'ingresso di Susanna Peyronel, docente di storia presso l'università di Milano, mentre gli altri componenti (Gabriella Ballesio, Emanuele Bosio, Davide Dalmas, Marco Fratini, Claudio Pasquet) sono stati tutti riconfermati.

Durante la riunione è stata presentata la relazione sull'attività della Società per l'anno sociale 1998-99, un periodo che ha visto l'inaugurazione della nuova sede dell'archivio della Tavola Valdese – presso cui, come si è gia detto in altra occasione, ha trovato collocazione anche l'archivio della Società – e in cui si è constatata la vitalità e lo sviluppo di attività del Centro Culturale Valdese, nei confronti del quale si rilevano crescenti attenzioni ed attese da parte di realtà sia interne che esterne al mondo valdese.

Sul lato della produzione editoriale della SSV, è continuata regolarmente la pubblicazione del "Bollettino", de "La Beidana" e dell'"Opuscolo del XVII febbraio", mentre per quanto riguarda la collana storica tra la fine dell'anno e l'inizio del prossimo troveranno posto i volumi *Bibbia, coccarda e tricolore. L'emancipazione dei Valdesi nel 1798 e nel 1848,* a cura di Gian Paolo Romagnani, che raccoglierà gli atti dei due Convegni dedicati al tema, e *Tra conflitto e convivenza. Valdesi e cattolici nella val San Martino nel XVIII secolo* di Daniele Tron. Da non trascurare l'organizzazione del convegno storico, quest'anno dedicato alla traduzione della Bibbia di Giovanni Diodati e alla cartografia delle Alpi occidentali nei secoli XVI-XVIII, che si è svolto nelle giornate del 29 e del 30 agosto.

Nella discussione è emerso, tra l'altro, come il crescente interesse per la cultura locale ponga nuovi traguardi e nuove sfide alla Società di Studi. Ciò significherà prodigarsi con impegno al fine di rispondere nel modo più adeguato alle richieste che si verranno a creare.

Roberto Morbo

Convegno della Società di Studi Valdesi

La mostra "*L'immagine delle valli valdesi nella cartografia dal '500 al '700*" inaugurata il 13 agosto presso la Civica Galleria d'Arte Contemporanea "Filippo Scroppo", ha rappresentato un'introduzione visiva al Convegno *Strategie politiche e aspetti religiosi nella cartografia delle Alpi occidentali (secoli XVI-XVIII)* organizzato nella giornata del 30 agosto dalla Società di Studi Valdesi.

Il percorso espositivo proponeva una ricca serie di carte che, oltre a rendere la complessità del fattore geografico nella storia valdese, offrivano chiavi interpretative di un atteggiamento culturale e politico che è stato approfondito nelle relazioni.

Daniele Tron ha illustrato l'evoluzione politico territoriale dell'area definita valli valdesi, intercorsa tra l'adesione alla Riforma e la Rivoluzione francese, confrontandola con la definizione del territorio nella cartografia, nel linguaggio del potere e nel linguaggio dei Riformati.

Nella vicenda politica che prese avvio con il ritorno dei Savoia nel 1559, le valli di Luserna, San Martino e Chisone, zone di secolare insediamento valdese, divennero ben presto teatro del confronto ideologico e militare tra un movimento protestante ormai radicato e la sempre meglio strutturata riorganizzazione cattolica, tanto da portare a scontri che negli anni 1560-1561 assunsero il carattere di una vera e propria campagna militare antiereticale. Il disconoscimento dell'identità politica e territoriale valdese emerge soprattutto dal confronto con il linguaggio del potere, mentre la genericità e imprecisione nella cartografia si spiegano in parte con l'esigenza della committenza, orientata a documentare i propri territori e non quelli altrui e a mascherare la riconoscibilità dei confini per ragioni militari. In alcune carte, come quelle di Gastaldi del 1561 e 1566 e di Mercatore del 1589 è evidente una dispersione conoscitiva per quanto riguarda la parte alta della val Chisone e precisamente a monte di Perosa, cioè, significativamente, a partire dalla frontiera con la Francia. Infatti, dopo aver collocato con precisione le località da Pinerolo fino a Perosa, nessun centro abitato è più indicato e il fiume *Chison* pare disperdere le sue sorgenti tra la fitta sequenza dei monti.

I secoli XVI e XVII rappresentano anche l'intervallo temporale durante il quale i rapporti tra le comunità di fede riformata valdese e i governi francese e sabaudo furono maggiormente travagliati e le controversie particolarmente accese. I fatti vennero registrati in specifiche fonti bibliografiche, sia di parte valdese che cattolica, le quali furono talvolta corredate da cartografie tematiche volte a descrivere il territorio interessato dai fatti politici o bellici, i luoghi fortificati e ulteriori aspetti inerenti gli avvenimenti.

Questa produzione è stata esaminata per rilevare la definizione di *valli valdesi* riferita allo spazio territoriale di cui ci stiamo occupando – definizione che lungi dall'essere "neutra", fu al contrario un campo di sotterranea, lunga battaglia simbolica.

Quando è nata quest'entità territoriale? E soprattutto, ad opera di chi?

La risposta a queste domande è stata cercata attraverso l'analisi separata del linguaggio impiegato dal potere sabaudo per definire tale parte del "suo" territorio e quello delle comunità riformate che l'abitavano. Per documentare il primo confronto, nulla è risultato più adeguato dell'esame delle emanazioni ufficiali della Corte: gli editti e le numerose misure legislative accumulatesi nel tempo.

Senza riproporre l'esauriente sequenza presentata da Daniele Tron, citiamo gli esempi più significativi. Nel testo dell'*interim* di Cavour, primo atto ufficiale in cui è prevista una delimitazione spaziale, sono indicati dettagliatamente i luoghi delle valli Pellice, Germanasca e Perosa che rientravano nell'accordo; la definizione ufficiale, invece, recita: "*Capitulatione seguita tra Filippo di Savoia Signore di Racconiggi, et gli* habitanti nelle Valli di Luzerna", viene cioè utilizzata intenzionalmente un'indicazione generica

per definire le valli ribelli al Duca, in quanto eretiche, che si troverà pressoché invariata fino al 1694.

Le riserve verso l'uso di un termine dichiaratamente confessionale si erano attenuate già a inizio Seicento, quando si fece riferimento agli "huomini che fanno professione della Religione riformata" (Memoriale del 9.4.1603); con Carlo Emanuele II la citazione di "heretici" divenne sempre più rara. La prima menzione del termine "valdese" comparve nell'Editto di ristabilimento del 1694; dall'editto del 1.7.1698 l'espressione risultò sempre più frequente, tanto che in quello del 1730 la parola è ripetuta otto volte.

Non a caso la carta di Vincenzo Coronelli del 1690 parla di "calvinisti detti barbetti" anziché di "valdesi", mentre in quella di Jean Baptiste Nolin, sempre del 1690, ma di derivazione francese, si legge "Description des Vallees de Piedmont, qu'habitent les *Vaudois* ou Barbets",

Per quanto riguarda il versante riformato, mentre in epoca anteriore alla Riforma i Poveri di Lione rifiutavano la definizione di "valdesi", dopo l'adesione è constatabile il mutamento in tutta la pubblicistica protestante; le storie, a iniziare dall'*Histoire Mémorable* del 1561, cui faranno seguito quelle del Perrin (1618), del Gilles (1644) e del Léger (1669) parlano esplicitamente della val Pragelato come di area valdese. Gilles inoltre afferma implicitamente che tutti i Riformati al di qua delle Alpi si dicevano "valdesi".

Anche per l'*interim* di Cavour la citazione è diversa: nel testo francese dell'Histoire mémorable, dell'Histoire des persécutions, del Crespin e del Léger, risulta: *"Capitulations et articles dernierement accordées entre l'illustre Seigneur Monsieur de Raconis, de la part de son Altesse, et ceux des Vallées de Piedmont, appellez Vaudoys"*, che la copia Vaticana del De Simone ed il Lentolo traducono fedelmente in italiano.

Gino Lusso, nella sua relazione e nel corso della visita pomeridiana alla mostra – di cui è stato curatore – ha trattato temi più generali della cartografia. Parlando delle carte di grande scala prodotte in ambito valdese e cattolico, ha riservato particolare attenzione a quelle di Valerio Grosso e del Borgonio.

Il primo, fu autore nel 1640 di una carta topografica, toponomastica e corografica di grandissima precisione, inserita dal Morland e dal Léger nei loro volumi; diede origine a più linee di filiazione e fu capostipite di una tradizione che durò fino all'Ottocento.

Al Borgonio si deve la carta più significativa pubblicata dal Ducato di Savoia e Guido Gentile ne ha ripercorso la storia.

Il Borgonio, calligrafo, araldista, uomo di corte di grande talento artistico, si dedicò a quest'opera che, secondo il principio ispiratore auspicato da Vittorio Amedeo II, avrebbe dovuto diventare strumento di governo e manifesto di prestigio politico. Non a caso il suo lavoro si sviluppò di pari passo con quello degli ingegneri-architetti militari, membri dell'Accademia delle Scienze, che disegnavano le vedute per il Theatrum Sabaudiae.

Si trattava di rappresentare lo stato dei Savoia come un'area in cui il Sovrano con il suo buon governo aveva saputo padroneggiare le difficoltà naturali di una zona prevalentemente alpina, consentendo lo sviluppo di ricchi spazi coltivati, percorsi da strade importanti. Il Borgonio elaborò rappresentazioni precedenti, ripercorse le Alpi, rilevò dati e con straordinaria perizia disegnativa produsse una rappresentazione pittorica del paesaggio alpino, esaltata a discapito di una fedeltà descrittiva che avrebbe fornito agli Stati confinanti uno strumento di conoscenza pericoloso per la sicurezza.

Un nuovo sapere geografico, le trasformazioni prodotte dai trattati e dalle guerre, oltre alle palesi imprecisioni contenute nella carta, resero necessario l'aggiornamento dell'edizione del 1680. Del lavoro di ricognizione si occupò, per la parte di territorio francese, il Bourset, nativo della valle di Pragelato, grande rilevatore, dotato di notevole comprensione della struttura geografica. I topografi militari che lavoravano nell'inaccessibile archivio di sua Maestà dovettero compiere un paziente lavoro di ricomposizione;

nel 1772, ampliata con i territori di nuova acquisizione e rettificata in moltissimi punti, la carta venne ripubblicata. Una delle zone in cui è più evidente l'effetto di questo lavoro è quella delle valli valdesi.

Diffusa con intendimenti diplomatici, la carta del Borgonio, sia nell'edizione del 1680 che in quella successiva, ebbe valore anche sul piano culturale: rielaborata a Londra, venne utilizzata dai viaggiatori inglesi del Grand Tour.

Su un'altra carta importante, quella di Jean Malet del 1691, Ferruccio Jalla ha fornito, nel corso della visita alla mostra, una particolareggiata spiegazione.

Guido Ratti, docente di biblioteconomia, con la sua relazione ha introdotto l'immagine delle "Alpi nemiche", aspre e selvagge, i cui varchi dovevano essere difesi dalle contaminazioni e dalle invasioni. Il concetto di confine, che dopo Utrecht si era spostato dalle zone di fondo valle attestandosi sui crinali, produsse una forte crescita di sistemi difensivi che contendevano il primato alle presenze dell'architettura rurale alpina. Una storia di fortificazioni prese avvio a metà Settecento, quando Vittorio Amedeo II decise di seguire la strada di Luigi XIV e di Vauban che avevano progettato un sistema di difesa stanziale. Un "giocattolo" per la dinastia sabauda e i colleghi transalpini che, nell'intento utopico di chiudere ermeticamente i passaggi al nemico, persero di vista la possibilità di basare il contrasto tattico su una difesa mobile.

Queste Alpi oggi sembrano passare inosservate: ignorate nelle grandi guide italiane, dove solo poche righe sono dedicate alle opere di difesa, assenti dai dibattiti culturali, equivoche anche sul piano istituzionale, in realtà costituiscono un archivio militare e politico omogeneo e significativo, un patrimonio monumentale di varia fattura, un bene culturale ancora più interessante se lo si considera in relazione alla rete di strade e sentieri, sul quale lo storico può lavorare per dissotterrare momenti non marginali della storia europea.

L'ultima parte del Convegno ha visto l'intervento dell'architetto Francesco Barrera che ha illustrato ambiti, finalità e metodologie di compilazione di un repertorio cartografico ed ha presentato un recente lavoro di cartografia a stampa del Piemonte, realizzato dalla Facoltà di Architettura del Politecnico di Torino, mentre Mario Carassi – attuale Sovrintendente ai Beni Archivistici del Piemonte e Valle d'Aosta, ha trattato della distribuzione dei documenti cartografici e del problema della loro conservazione e descrizione.

Maria Rosa Fabbrini

LIBRI RICEVUTI

ASSOCIAZIONE CULTURALE "I RËNÈIS", *Ostana: eredità viva*, Civico Museo Etnografico "Ostana Alta Valle Po". Quaderno n. 3, Revello 1999, pp. 76.

GABRIEL AUDISIO - JEAN JALLA, *Les protestants de la vallée de Barcelonette. Édition augmentée et mise à jour de la brochure Les Vaudois de Barcelonette*, Sabença de la Valeia, Barcelonette 1998, pp. 40.

DAVID BIDUSSA (a cura di), *Istituzioni e pratiche sociali del risparmio. Reti di sociabilità economica nell'Italia del secondo Ottocento (1840-1900)*, Fondazione Feltrinelli, Milano 1999, pp. 189.

Bretten. Grosse Kreisstadt, Melanchthonstadt, Verlag Regionalkultur, Ubstadt-Weiher 1997, pp. 120.

WALTER CANAVESIO (a cura di), *Seicentina. Tipografi e libri nel Piemonte del '600*, Provincia di Torino, Torino 1999, pp. 313.

ROMOLO CEGNA, *Breve viaggio nella riforma immaginaria del Quattrocento: De articulo de publicis peccatis puniendis*, estratto da «Studia Mediewistyczne», XXXIII (1998), pp. 173-193.

GIANNI CHIATTONE, *Antonio Bonifacio Solaro di Macello. Carteggio inedito con Vittorio Amedeo II (1689-1693)*, Alzani, Pinerolo 1998, pp. 107.

BRUNO CILIENTO, GRAZIANO EINAUDI (a cura di), *Immagini di fede in Val Maira. Il museo della Confraternita di Acceglio*, Il Maira, Busca 1998, pp. 207.

Confini contesi. La Repubblica Italiana e il Trattato di pace di Parigi (10 febbraio 1947), Edizioni Gruppo Abele, Torino 1998, pp. 171.

CLAUDIO DE CONSOLI, *Al soldo del duca. L'amministrazione delle armate sabaude (1560-1630)*, Paravia, Torino, 1999, pp. 398.

BARBARA DÖLEMEYER, *Hier finde ich meine Zuflucht. Auf den Spuren der Hugenotten und Waldenser im südlichen Hessen*, (Geschichtsblätter der Deutschen Hugenotten-Gesellschaft, band 32), Verlag der Deutschen Hugenotten-Gesellschaft, Bad Karlshafen 1999, pp. 88.

ANGELO D'ORSI (a cura di), *La vita degli studi. Carteggio Gioele Solari - Norberto Bobbio (1931-1952)*, Angeli, Milano, 2000, pp. 283.

FRAUKE ESCHMANN, *Das Französische in Villar Pellice (provincia di Torino). Eine Soziolinguistische Untersuchung*, Zulassungsarbeit, Friedrich-Alexander-Universität, Erlang-Nürnberg, 1998.

ENRICO IACHELLO, *L'isola a tre punte. La Sicilia dei cartografi dal XVI al XIX secolo*, Maimone, Catania, 1999, pp. 109.

300 Jahre Charlottenberg. Wappen der Gemeinde Charlottenberg in den Farben Frankreichs, der Heimat der Waldenser, Charlottenberg 1999, pp. 260.

FRANCESCO MALAGUZZI, *Biblioteche storiche disperse*, Centro Studi Piemontesi, Torino 1999, pp. 143.

EUGENIO MARANZANO, *Borrello tra i vicini comuni della Val di Sangro. Notizie storiche sul millennio al tramonto*, Ianieri, Quadri (Chieti) 1998, pp. 384.

NEVINA MARTINA, *Diario di guerra. Le Valli Luserna, Pellice e Angrogna sotto il tallone nazifascista*, presentazione, commento e note di Tullio Contino, Chiara-

monte, Collegno 1999, pp. 111.

ANGELO MASSET, *Dizionario del patois provenzale di Rochemolles*, Melli, Borgone 1997, pp. 359.

ANGELO MASSET, *Grammatica del patois provenzale di Rochemolles*, Melli, Borgone 1997, pp. 319.

LUIGI MASSIMO, *Percorsi architettonici in Val Maira*, Il drago - Ousitanio vivo, Cuneo 1997, pp. 106.

MARIANGELA MOSCA BONSIGNORE, *For God's dear children. Letture per piccoli puritani inglesi del diciasettesimo secolo*, Tirrenia Stampatori, Torino 1998, pp. 159.

COSIMA NASSISI (a cura di), *Tommaso Fiore e i suoi corrispondenti*, Lacaita, Manduria 1999, pp. 325.

Gli officiali negli Stati italiani del Quattrocento, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Quaderni, 1, Classe di lettere e filosofia, Pisa 1997 (stampa 1999).

MARCELLO PACINI, *Una cronaca culturale. Le attività della Fondazione Giovanni Agnelli dal 1976 al 1999*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1999, pp. 347.

SUSANNA PEYRONEL RAMBALDI, *Dai Paesi Bassi all'Italia «Il Sommario della Sacra Scrittura». Un libro proibito nella società italiana del Cinquecento*, Olschki, Firenze 1997.

ANDREA PIAZZA, *I frati e il convento di San Francesco di Pinerolo (1248-1400)*, Parlar di storia, Pinerolo 1993, pp. 288.

PAOLA PRESSENDA (a cura di), *Torino e il suo orizzonte. Collezione cartografica dell'Archivio Storico della Città di Torino*, Torino 1997, pp. 292.

ELENA RAGUSA (a cura di), *La parrocchiale di Viatosto. Ricerche e restauri 1994-1997*, Allemandi, Torino 1997, pp. 95.

GIAN PAOLO ROMAGNANI, *«Fortemente moderati». Intellettuali subalpini fra Sette e Ottocento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1999, pp. 240.

GIAN PAOLO ROMAGNANI, *"Sotto la bandiera dell'istoria". Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento: Maffei, Muratori, Tartarotti*, Cierre, Sommacampagna (Vr) 1999, pp. 272.

STEFANO ROSSO, NEDELIA TEDESCHI, EMILIA TURCO (a cura di), *Correnti di pensiero... e correnti migratorie lungo la storia ebraica*, "Amicizia Ebraico-Cristiana", Torino 1998, pp. 108.

STEFANO ROSSO, NEDELIA TEDESCHI, EMILIA TURCO (a cura di), *Quattro "porte" per conoscere l'ebraismo. Midrash, Mishnah, Talmud, Targum*, "Amicizia Ebraico-Cristiana", Torino 1998, pp. 78.

STEFANO ROSSO, EMILIA TURCO (a cura di), *Ecumenismo e dialogo. Corso di formazione e aggiornamento*, Commissione interregionale per l'ecumenismo e il dialogo Piemonte Valle d'Aosta, Torino 1997, pp. 157.

STEFANO ROSSO, EMILIA TURCO (a cura di), *Cristianesimo ed Europa. Echi dell'Assemblea ecumenica di Graz 1997*, Commissione interregionale per l'ecumenismo e il dialogo Piemonte Valle d'Aosta, Torino 1998, pp. 150.

AURORA SCOTTI, PIERLUIGI PERNIGOTTI, *Lo Studio-Museo di Giuseppe Pellizza da Volpedo e i Luoghi Pellizziani. Guida alla visita*, Regione Piemonte, Torino 1996, pp. 70.

Scripta manent. Cultura, arte e formazione in provincia di Bolzano, Provincia autonoma di Bolzano, 1998, pp. 159.

M.L. TIBONE, L.M. CARDINO, *Il Canavese. Terra di storia e di arte. Dodici incontri per conoscere per salvare*, Omega, Torino 1993, pp. 278.

Tesi di laurea:

SILVIA BOTTURI, *Diritto, giustizia ed equità*

nell'ordinamento ecclesiastico valdese dal 1500 al 1650, relatore: Andrea Padovani, Università di Parma.

CARLA BOUNOUS, *John Charles Beckwith tra i valdesi*, relatore: Franco Marenco, Università di Torino, a.acc. 1998-99.

GIANLUCA FENOGLIO, *La stampa pinerolese e la prima guerra d'Africa*, Tesi di laurea, Università di Torino, a.acc. 1997-98.

FLORA FERRERO, *L'emigrazione valdese nello Utah nella seconda metà dell'800*, relatrice: Fedora Giordano, Università di Torino, a.acc. 1998-99.

GLADIS GENOVESE, *I contributi inglesi nell'allestimento della biblioteca del Collegio di Torre Pellice (1831-1841)*, relatore: Alfredo Serrai, Università "La Sapienza" di Roma, a.acc. 1998-99.

KATIA GIOVO, *I valdesi e i problemi dell'istruzione pubblica dalla Restaurazione alla Unità d'Italia: ricerche storico-giuridiche*, relatore: Isidoro Soffietti, Università di Torino, a.acc.1998-99.

SIMONE MALTINTI, *La comunità valdese di Livorno nell'Ottocento*, relatore: Marco della Pina, Università di Pisa, a.acc. 1998-99.

ENRICA MORRA, *Le scuole elementari valdesi nella prima metà dell'Ottocento*, relatore: Giorgio Rochat, Università di Torino, a.acc. 1998-99.

SUGIKO NISHIKAWA, *English Attitudes toward Continental Protestants with Particular Reference to Church Briefs c.1680-1740*, Dissertation for the degree of Ph. D. in the University of London, 1998.

FEDERICA TOURN, *L'atteggiamento della Chiesa valdese di fronte al regime fascista. 1929-1939: la stampa evangelica*, relatore: Bruno Bongiovanni, Università di Torino, a.acc. 1998-99.

INDICE

Note

Note

NOTE

Note

Note


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7929